الانثروبولوجيا في الوطن العربي

الدكتور أبو بكر قادر
الدكتور حسن رشيق

حوارات لقرن جديد

تحاول هذه السلسلة وهي تتناول القضايا الهامة الراهنة تأسيسَ أرضية معرفية لحوار علمي أوضحَ منهجاً، وتواصلٍ ثقافي أكبرَ فائدةً، يُخرج الفكر من الصراع إلى التمازج، ويُنضج الخلاف، ليغدو اختلافاً يرفد الفكر بالتنوُّع والرؤى المتكاملة.

كما تهدف السلسلة إلى كسر الحواجز بين التيارات الفكرية المتعددة، وإلغاء احتكارات المعرفة، وتعويد العقل العربي على الحوار وقبول الآخر، والاستماع لوجهة نظره، ومناقشته فيها، واستيلاد أفكار جديدة تنشط الحركة الثقافية وتنمي الإبداع.

تتكون كل حلقة في السلسلة من رأيين لكاتبين ينتميان إلى تيارين متباينين، يكتب كل منهما بحثه مستقلاً عن الآخر، ثم يُعطى كل من البحثين للآخر ليعقب عليه. ثم تُنشر إسهاماتهما في كتاب واحد، ليشكل حلقة من سلسلة هذه الحوارات في مطالع هذا القرن الجديد.

الدراسات الأنثربولوجية والعالم العربي

أ. د. أبو بكر باقادر

مقدمة عامة

نسعى في هذا البحث إلى تقديم مسح تحليلي موجز عن الدراسات الأنثربولوجية التي تناولت موضوعات ودراسات تركزت «جغرافياً» في مشرق العالم العربي، وخصصنا هذه الدراسات بأن تكون في ميدان ما يعرف «بالدراسات الأنثربولوجية»[1]، مع أن المنطقة المحدّدة بالدراسة تحظى أيضاً بدراسات تاريخية وجغرافية وأخرى من مختصين في العلوم الاجتماعية الحديثة (علوم سياسية، اقتصاد...)، وكذلك تحظى بتغطيات صحافية وانطباعات رحّالة وسواهم. وهذه الأدبيات تسهم دون شك بشكل أو آخر في الدراسات «الأنثربولوجية» المتخصصة، لكننا سنسعى جهدنا للتركيز على هذه الدراسات، مع الإشارة أحياناً إلى الأدبيات الأخرى التي جئنا على ذكرها[2]. كذلك سنقدم - على الأقل هنا - ما يتعلق بالدراسات التي تتناول منطقة المشرق العربي: بلاد الشام والعراق ودول شبه الجزيرة العربية ودول وادي النيل فقط، ورغم توافر دراسات عديدة لمنطقة شمال إفريقيا إلا أن هذه الدراسات لن تكون داخلة في إطار مراجعتنا هذه.

وانطلاقاً مما ذكرنا فإننا سنبدأ أولاً بتحديد المقصود بالأنثربولوجيا والدراسة الأنثربولوجية التي تشكل إطاراً أولياً لما

---

[1] يطلق بعض الدارسين العرب مصطلح «إناسة» على الأنثربولوجيا، لكننا سنستخدم مصطلح أنثربولوجيا في هذا البحث بسبب التصاقها بعنوان الحوارية من ناحية، ومجاراة للمصطلح الأكثر شيوعاً وانتشاراً في العالم العربي.

[2] نفرق بين الدراسات التي تشترك مع اهتمامات علماء الأنثربولوجيا وبين الدراسات «العلمية» المتخصصة، لكننا مع ذلك نرى ضرورة إدراج هذه الدراسات والأدبيات في التراث العلمي الذي يدخل في دائرة الدراسات الأنثربولوجية، انطلاقاً مما يقدمه هذا التراث من ناحية، وإيماناً بأن عدم قبوله سيعني عدم الإفادة من تراث تراكم على مدار السنين ويسهم بشكل جدي في تقديم معلومات غاية في الأهمية عن العالم العربي.

سنقوم به.مصطلح أنثربولوجيا هو مصطلح منحوت من الكلمتين «Anthropos» (أي إنسان) و«Logos» (أي علم)، ومن ثم فهو علم الإنسان، ويقصد إذن علم دراسة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً. وتؤكد المدرسة البريطانية وجود فرعين - على الأقل - لهذا العلم: الأنثربولوجيا الطبيعية والأنثربولوجيا الاجتماعية، والأخيرة عند الأمريكيين تهتم بما عرف بالأنثربولوجيا الثقافية، ويهتم المختصون في هذا العلم - بالإضافة إلى ذلك - بعلم اللغات والآثار، وأبعاد عديدة في حياة المجتمع.

ومجال الأنثربولوجيا الثقافية واسع، يشمل «دراسة مخترعات الشعوب البدائية وأدواتها وأجهزتها وأسلحتها، وطرز مساكنها، وأنواع الألبسة التي تلبسها، والزينة التي تستعملها، وفنونها وآدابها وقصصها وخرافاتها، فهي إذن تدرس الإنتاج الروحي والمادي للشعب المدروس، كما تدرس الاستعارة الحضارية والتطور الحضاري والتغير الاجتماعي في تلك الشعوب. وتدرس أصول الحضارة وتنوعها وانتشارها»[1].

ونقصد بالدراسة الأنثربولوجية تلك الدراسات التي ينجزها محترفون تخصصوا في علم الإنسان وتدربوا على العمل الميداني داخل ثقافات من قاموا بدراستهم ومجتمعاتهم، وذلك ضمن برامج أكاديمية أشرفت على دراساتهم، نحن نكون بذلك استبعدنا عديد الدراسات التي قام بها رحالة وفضوليون كتبوا حول موضوعات ذات صلة بما تهتم به الأنثربولوجيا، لكنهم لم يلزموا أنفسهم بالشروط والمتطلبات «الأكاديمية» التي يلزم المختصون أنفسهم بها وتشرف على تقيدهم بها الأكاديميات

---

[1] راجع: شاكر مصطفى سليم: قاموس الأنثربولوجيا، الكويت: جامعة الكويت، 1981م، مادة أنثربولوجيا والأنثربولوجيا الثقافية.

والأوساط «العلمية». كذلك نقصد بالدراسة الأنثربولوجية تلك الدراسات التي تستخدم النظريات والمصطلحات العلمية أو الفنية التي تميز بها هذا الحقل «العلمي». وغالباً ما تندرج هذه الدراسات - التي سنشير إلى بعضها هنا - ضمن المناقشات العلمية والنظريات السائدة، وكذلك الأسئلة والأطروحات التي تشغل اهتمام الدارسين في هذا المجال العلمي[1].

ومع أن مجال الدراسات الأنثربولوجية واسع، فإننا سنسعى إلى تقديم إشارات سريعة وموجزة لما تراكم من معرفة ودراسات في جميع مجالات اهتمامات الأنثربولوجيا، على أن تركيزنا - مع ذلك - سيكون على الدراسات الاجتماعية والثقافية بشكل أكبر.

وفي هذا الإطار علينا الإشارة إلى أن الاهتمام الأنثربولوجي بالعالم العربي - كمنطقة دراسة - أصبح نشطاً في العقود الأخيرة لأسباب عديدة، سنأتي على ذكر بعضها لاحقاً؛ إذ بالمقارنة بالاهتمامات الميدانية الأنثربولوجية بإفريقيا ومنطقة الباسيفيكي وأجزاء من جنوب شرق آسيا والعالم الجديد في أمريكا، تعد الدراسات الأنثربولوجية في العالم العربي محدودة جداً، بل ربما من المقبول الادعاء أن اهتمامات الدارسين الغربيين كانت محصورة في دراسة المجتمعات «البدائية» البسيطة والمعزولة في العالم، وقصر مفهوم الدراسات الأنثربولوجية عليها، وجعلت الدراسات السوسيولوجية مقصورة على المجتمعات الغربية، أما المجتمعات التي لها بنية معقدة التركيب فإنها لا تدخل ضمن اهتمامات الدارسين. صحيح أن هناك بعض الدراسات اهتمت من منطلقات«استراتيجية» أو «لخدمة الإدارات الاستعمارية»

---

[1] علينا هنا توضيح أن المقصود هو استيفاء الدراسة المتطلبات والمعايير العلمية، ولا يعني هذا ما قد يُتوهم من أن الدراسة حتى تصبح أنثربولوجيا لابد أن يكون صاحبها حاملاً للقب علمي من قسم من أقسام الأنثربولوجيا!

بدراسة هذه المجتمعات، لكنها مع ذلك كانت غير مؤثرة في إطار البحث العلمي العام[1].

لكن الأنثربولوجيا منذ خمسينيات القرن العشرين، بعد انتهاء حقبة الاستعمار والإدارة المباشرة لبعض الدول الغربية لمقدرات العديد من الشعوب وقع تحوّل عن تركيز الاهتمام بالمهمشين و«البدائيين» والمعزولين أو المختلفين عن العالم الغربي، وبدء دراسات أنثربولوجية، تستخدم المناهج والمصطلحات نفسها لدراسة ظواهر إنسانية بدلاً من دراسة مجتمعات مستعمرة بعينها، وكذلك التوسع في دراسة ما عرف بدراسة المناطق area studies كمجال لاهتمام المختصين في هذا الحقل العلمي. ومن بين المناطق التي درسها هؤلاء العالم العربي[2].

ونجد عند بعض علماء الأنثربولوجيا جدلاً ونقاشات حول مفهوم العالم العربي بوصفه «منطقة ثقافية» معينة، إذ يدور الاختلاف حول وجود خصائص وسمات ثقافية يمكن اعتبارها تشكل مركباً ثقافياً - بالمعنى العام للمصطلح - يبرر للدارسين اعتبار هذه المنطقة الجغرافية كتلة أو وحدة ثقافية يمكن التعميم عنها من خلال بعض الدراسات التي يقومون بها. ولعل ما قدمه كون في كتابه «القافلة» يجسد واحدة من هذه المناقشات؛ فهو يرى أن منطقة «الشرق الأوسط» تشكل جغرافياً منطقة، لكن هذه المنطقة تزخر بالعديد من التيارات والمجموعات الثقافية عبر

---

[1] نقصد هنا أن تركيز الدراسات الأنثربولوجية المبكرة، وربما حتى الستينيات الميلادية، كان على دراسة المجتمعات الموغلة في عزلتها، وتحديداً في أوساط من عرفوا بالبدائيين أو البسطاء، لكن بعد ذلك تحول الاهتمام إلى آفاق أوسع، بما فيها بعض المجتمعات المحلية في الغرب نفسه، وأصبح تحديد هوية الدراسة الأنثربولوجية منهجها وأسلوب تناولها المؤكد على أهمية الدراسات الميدانية والعناية بالتفاصيل الحياتية. كذلك لعل مشاركة كل من جيرتس وجيلنر، وقامات عالية من أمثالهم، أعطت لدراسات العالم العربي والإسلامي أهمية جديدة جعلته في مركز اهتمام الدارسين.

[2] فكرة «دراسات المناطق» عبارة عن أسلوب تنظيمي في البحث العلمي، يركز فيما يركز على أهمية تناول ما يحدّد على أنه «وحدة ثقافية» يمكن دراستها من خلال منظور حقول علمية عديدة، مجمل دراساتها تمكن من فهم أعمق للمنطقة المدروسة.

تاريخها بشكل منفصل بعضها عن بعض، فيما أسماه بالفسيفساء الثقافية والاجتماعية، مما قد يصعّب دراستها بوصفها منطقة ثقافية. على أن آراء كون لم تلق قبولاً في أوساط الدارسين، كما سنذكر ذلك لاحقاً[1].

وتتداخل في هذا الإطار النقاشات حول كون العالم العربي «منطقة ثقافية» مع معالجات تتناول الإسلام وبالذات حديثاً الإسلام السياسي أو دراسات الجماعات الإثنية وسواها من موضوعات من شأنها أن تركز على عامل أو بعد على حساب النظرة العامة الإجمالية التي تهتم بما ذكر في تعريف علم الإنسان بشكل عام.

ويتشكل «الخطاب الأنثربولوجي»، أو بالأصح «الخطابات الأنثربولوجية» الدارسة للعالم العربي باعتبارات أخرى، لعل من أهمها ارتباطات هذا الخطاب ومنطلقاته وبحسب الموقع الذي خرج من رحمه. إذ يشير البعض إلى وجود «علاقة» مشبوهة بين اهتمامات وموضوعات ومن ثم نوعية الدراسات التي يقوم بها علماء الأنثربولوجيا والمصالح الحكومية، وبالذات الإدارات الاستعمارية. فمثلاً: جهود مثل جهود لوريمر بأسماء القبائل وأماكن وجودها وأعداد أفرادها ونشاطاتهم أهو اهتمام علمي أم هو جمع معلومات لأغراض إدارية؟ وما يصدق على لوريمر يصدق على جهود غيرها من الآنسة بل في العراق وأوبنهايم وموزل في بلاد الشام عموماً.بل إن بعض الدراسات التي أثرت تأثيراً واسعاً في أوساط المشتغلين بعلم الأنثربولوجيا إلى يومنا هذا لها كبير علاقة، أو على الأقل لها علاقة غامضة، بين

---

[1] الاختلاف ليس على فكرة «دراسات المناطق» وإنما على إمكانية التعميم انطلاقاً من دراسة جزء أو عينة من تلك المنطقة الجغرافية، فالبعض يرى أن كل منطقة قد تكون لامتجانسة وقادرة على استيعاب تنوع أكثر من التعميمات التي قد ينتهي إليها بعض الباحثين، ودراسة كُون (القافلة)، ترجمت إلى العربية، وهي تقدم مثالاً لما نشير إليه.

المصالح الاستعمارية والتقدم العلمي. ولضرب الأمثلة فقط: تعد دراسات إيفانز برتشارد المهمة جداً عن النوير في جنوب السودان، والتي نتج عنها العديد من النظريات والمصطلحات التي كان، ولا يزال، لها تأثير كبير على الأنثربولوجيا مثل النظرية الانقسامية، ذات ارتباط واسع وكبير بالاستعمار، بل إن إيفانز برتشارد نفسه، استخدم مفهوم النظرية الانقسامية في دراسة كلفته بها الإدارة الاستعمارية لدراسة الحركة السنوسية[1]، أو آثار نظريته هذه، المنطلقة من المبدأ الاستعماري، والتي على الأقل تتوافق مع مبدأ «فرق تسد»، على أفكار جيلنر وقبله المدرسة الأنثربولوجية الاستعمارية الفرنسية في أعمال مونتاي. وإن (استعانة) بترايوس[2] - وهو من أهم مهندسي هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية حديثاً على العراق واستعماره - بأعداد من علماء الأنثربولوجيا للسيطرة، أو - بحسب ما ذكر - «لمعرفة وفهم» ثقافة العراق، لتعيد التساؤل حول هذا الارتباط. علينا أن نوضح - مع ذلك - أن مسألة العلاقة بين الفضول العلمي الموضوعي وأساليب استخدام هذا الفضول لغايات أخرى، مسألة تتعلق بموضوعات الأخلاق والعلم، وهناك العديد من علماء الأنثربولوجيا من قاوموا بل عارضوا هذا الربط مهنياً وواقعاً، ولعل الجدل الدائر في أوساطهم، وهو جدل ساخن، ما

---

[1] النظرية الانقسامية تؤكد أن المجتمعات ذات التنظيم القبلي القرابي لا يمكنها أن تؤسس لمفهوم أعلى من مجموعة قبائل رابطها الأساسي القرابة التي بينها، وهكذا فإن هذه المجتمعات لا تملك القدرة على تكوين تصور يقوم على أساس مجتمع أساسه المواطنة. وقد طبّق برتشارد هذا المفهوم على الحركة السنوسية وانطلقت دراسات فرنسية لروبرت مونتاي في الجزائر تدرس العلاقة بين مجتمعات القبائل والدولة المركزية موضحة أن هناك توتراً دائماً ومستمراً بين التنظيمين، وقدم أرنست جيلنر دراساته حول مجتمع الجزائر وشمال إفريقيا انطلاقاً من هذه النظرية، انظر: جيلنر: مجتمع مسلم، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2005.

[2] تردد في الأوساط العلمية استعانة بترايوس بعدد كبير من المختصين في الأنثربولوجيا حتى يساعدوا إدارته على فهم ثقافة المجتمع العراقي، ومن خلال ذلك التمكن لإدارته والسيطرة عليه، كما كان الحال في الإدارات الاستعمارية في تاريخ الاستعمار الأوروبي.

يؤكد على محورية المسألة وجديتها. ولقد نوقشت هذه القضية بشكل مستفيض في كتاب حرره طلال أسد بعنوان «الأنثروبولوجيا والمواجهة الاستعمارية»1. والدراسات التي وردت في ذلك المجلد، تؤكد وجود نوع من غموض في العلاقة، بل التأكيد أن بعض الدراسات الأنثربولوجية دعمت وربما انطلقت من اعتبارات ومصالح استعمارية، لكن الاتجاه العام هو تأكيد رغبة علماء الأنثربولوجيا في إبعاد «حقلهم العلمي» عن اهتمامات الدوائر الرسمية وتوجيهاتها قدر الاستطاعة، مع أن جل هذه الدراسات تحتاج إلى الدعم المادي والمعنوي (في شكل تسهيلات أو سواها) من الجهات الرسمية. ولعل ما يذكره جيرتس حول كيفية قيامه وفريقه بدراسات أولاً في أندونيسيا وبعدها في المغرب من وجود الدعم المؤسسي الأكاديمي، لكن مع ضرورة ضمان احترام خصوصية الباحث الأكاديمي واستقلاليته. وفي هذا السياق علينا ألاّ نغفل أثر دراسات إدوارد سعيد ونقده للدراسات «الاستشراقية»، وكذلك النزعة النقدية التي عمل في إطارها أصحاب ما عرف بالخطاب ما بعد الكولونيالي من أمثال إعجاز أحمد وهمي بابا وسواهما من الدارسين2.

ومما يزيد الأمر تعقيداً السؤال الآخر حول من يدرس من؟ إذ إن معظم الدراسات كانت دراسات أشخاص من خارج المجتمعات المدروسة، أغلبيتهم الكبرى من الغربيين، ولم تكن ظاهرة الأنثربولوجيين الأهليين3 «Native» معروفة على الإطلاق.

---

[1] انظر: طلال أسد: الأنثربولوجيا والمواجهة الاستعمارية.
Talal Asad, Anthtopology and the Colonial Encounter, New N.Y. Humanities, Press, 1975.

[2] ذكر جيرتس ذلك في مقابلة تلفزيونية نشرت على اليوتيوب، وكذلك نجد أصداء لذلك في كتابه حول سيرته الذاتية.

[3] انظر:

ولكن مع انخراط أعداد من الباحثين من أبناء هذه المناطق، في موضوعنا من أبناء العالم العربي، ممن تخصصوا في الدراسات الأنثربولوجية، أصبح ما يقدمونه موضع اهتمام ويشكل رافداً ربما مختلفاً عن دراسات «الخارجيين». ويثير حسين فهيم في كتابه الذي حرره «علماء الأنثربولوجيا الأهليون» تمييزاً لهم عن غيرهم، ما يفتح الباب على مصراعيه حول هذه المسألة، ولقد أشار البعض إلى أن الدارس الخارجي ربما كان «أقدر» في الحفاظ على مسافة من الموضوعية من الظواهر الثقافية والاجتماعية التي يدرسها، ولأنها تحدث في مجتمع غير مجتمعه فإنه لن يتأثر بقبليات تحول دون رؤيتها مباشرة، فهو لا ينطلق من موروثات «محلية» تجعل بعض السلوكيات أو التفسيرات «منطقية» أو «طبيعية» كما قد يقع للدارس المحلي. كذلك يرى البعض أن الدارس الخارجي غير مقيد بالعديد من الضغوط الثقافية والسياسية «المحلية» التي قد يجد الباحث المحلي نفسه مجبراً على أخذها في اعتباره. لكن يرى البعض أن ما ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أننا نتحدث عن مختصين دربوا وتم تأهيلهم للقيام بأمثال هذه الدراسات مهنياً، ومن ثم فإن الاعتراضات أو الاستدراكات السابقة محدودة التأثير، والباحث المحلي على العكس من ذلك؛ لمعرفته لغة المجتمع والثقافة التي يقوم على دراستها، ولمعرفته بالخلفيات التاريخية، والمعرفة العامة بمجتمعه من ناحية، ومعرفته - بسبب شروط تأهيله العلمي - بثقافة المجتمعات الأخرى؛ ربما كان أقدر على القيام بالعديد من المقارنات، وكذلك تقديم العديد من التبصرات في دراسته، وهناك العديد من الأمثلة على ذلك كما سيجيء ذكره.

Hussein Fahim (ed), Indigenous Anthropology in Non-western Countries, Carolina Academic Press, 1975..

بالإضافة إلى ذلك، شهدت الجامعات منذ الستينيات في أغلب دول العالم العربي تأسيس أقسام أكاديمية خصصت للدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية، بعضها تأسس بالتعاون مع مؤسسات أكاديمية غربية عريقة، أو بإشراف بعض العلماء البارزين، لعل مثال قسم الأنثربولوجيا في الإسكندرية[1] أو في جامعة الخرطوم من الأمثلة على ذلك، ولقد تولّد عن هذا أدبيات باللغة العربية حول الموضوع، بعض هذه الأدبيات ترجمات لجزء من التراث العلمي وبعضها عبارة عن محاولات لتقديم دراسات «محلية» تستخدم الأساليب والمناهج الأنثربولوجية. ولكن على ما يظهر فإن مدى نجاح هذه الدراسات وتأثيرها لايزال محدوداً. فعلى صعيد الدراسات التي ترجمت إلى العربية، الأغلبية كانت عبارة عن كتب عامة اهتمت بتقديم معلومات عن مجالات علماء الأنثربولوجيا كما تقدمه كتب المقررات الجامعية الغربية وتحديداً الإنجليزية والأمريكية. وفي هذا الإطار أصبح بين أيدي الدارسين الجامعيين العرب كتب جامعية عديدة تناولت جوانب عديدة من فروع الأنثربولوجيا والنظريات والمفاهيم السائدة فيها، لكن دون أن يكون لها كبير علاقة بالعالم العربي أو قضاياه[2]. وكذلك صدرت مجموعة، بعضها متميز، من القواميس والمعاجم التي عرفت بمعظم المفاهيم والمصطلحات الأنثربولوجية. لكن، ومع كل هذه الجهود لا نجد سوى عدد محدود، ربما محدود جداً،

---

[1] درّس رد كليف براون وشارك في تأسيس قسم الأنثربولوجيا بجامعة الإسكندرية، وانطلقت دراسات ميدانية عديدة مشهورة منها دراسات البقارة والكبابيش في السودان بالتعاون مع جامعة الخرطوم، ولايزال هذان القسمان يملكان إرثاً علمياً يؤكد ضرورة الدراسات الميدانية وعدم الاكتفاء بالدراسة المكتبية النظرية كما هو الحال في معظم الأقسام العلمية في الجامعات العربية.

[2] هناك جهود كثيرة مشكورة أعدت مقررات جامعية، لكن معظمها كان عبارة إما عن ترجمة مباشرة أو اقتباسية، وكان الاهتمام يتركز على تقديم مادة «تعليمية» وليس القيام بالبحث العلمي ودراسة المجتمعات المحلية، ومع أن هذه الجهود مشكورة لكنها للأسف في بعض الأحيان حالت دون توجيه الاهتمام والعناية بدراسة الواقع بدلاً من الاهتمام بتقديم النظريات والمفاهيم العامة، كما ترد في المقررات الجامعية الغربية.

من الدراسات العلمية الأنثربولوجية صدرت عن هذه الأقسام الأكاديمية، ولا تزال أغلب الدراسات الأنثربولوجية التي دبجتها أقلام عربية، معظمها تم إنجازه في إطار الإعداد لرسائل الدكتوراه في جامعات غربية أو أعدت بلغة أوروبية وتستهدف قراء أجانب. وما زلنا في أمس الحاجة إلى دراسات تفصيلية عن عالمنا العربي تقوم على أساس دراسات ميدانية وتعمل على سبر وتقديم معرفة تفصيلية عن مجتمعاتنا العربية[1]!

ومع أن هذا الواقع غير المتوقع للدراسات الأنثربولوجية في الواقع العلمي والفكري في العالم العربي، إلا أننا قد نجد بعض المبررات أو التفسيرات لهذا الموضوع. فالعلوم الاجتماعية هي علوم نقدية تسعى إلى تعرية الواقع وسبر أغواره وتقديم «الواقع» كما هو، وربما بشكله الصادم، والاهتمام بالتفاصيل المعيشة الدقيقة بوصف كثيف، بحسب تعبير جيرتس، والاهتمام بالمعرفة المحلية بحسب جيرتس مرة أخرى، وهي أمور قد يعتبرها البعض مما لا يستحق الاهتمام أو أنها محرجة وربما صادمة من ناحية، وربما كان انتشارها واستمرارها جعلها مما يؤخذ من المسلمات أو ما لا يثير فضولاً يستدعي دراسة علمية معمقة! إضافة إلى أن أمثال هذه الدراسات تحتاج من ناحية إلى موافقات رسمية ليتمكن بعض الدارسين من القيام بدراساتهم الميدانية، أو قد يرى البعض أنها تسيء إلى الصورة العامة التي يرغب المسؤولون في تصوير مجتمعهم وتقديمه بها، وتشعر جماهير المثقفين أنها وسيلة للاهتمام بالعادي واليومي على حساب الأهم والمصيري من القضايا العامة، وإجمالاً لا تشكل

---

[1] هناك ملاحظة مهمة للغاية، فكما سيتضح من خلال ما سنقدمه في هذه المراجعة، فإن الدراسات «الجادة» توجهت إلى جمهور غربي، وحتى عندما تترجم إلى العربية فإنها لا تلقى ذاك الاهتمام والدراسة والنقد الذي تجده في الأوساط الغربية، مما يقتضي السؤال عن أسباب ذلك!

سوى ما يشوه الصورة «الجميلة»[1]. وفي الوقت نفسه تتطلب أمثال هذه الدراسات إنفاقاً مالياً سخياً من ناحية، ودعماً واهتماماً مؤسسياً «يشجع» بدلاً من أن «يشجب» أمثال هذه الدراسات التي قد تفتح الأعين أو الرأي العام على أمثال هذه الأوضاع. وغالباً ما تنطلق أمثال هذه الدراسات من اهتمامات تجعل الواقع المجتمعي المعيشي «رأس مال رمزياً ومادياً» جديراً بالدراسة والتأمل والتناول العام. وفي مجتمعنا تعد أمور المسكوت عنه من عورات المجتمع الذي يفضل عدم دراستها أو مناقشتها. وعلى ما يظهر فإن العديد من الظواهر الاجتماعية، وبالذات المحدودة داخل أطر أو جماعات اجتماعية محدودة، تعتبر من القضايا التي لا تثير فضول الدارسين أو اهتماماتهم. وقد ذكر عبد الله حمودي الباحث المغربي، مثلاً، كيف أن قلة جداً من الدارسين المغاربة يعرفون اللهجات البربرية أو حتى اهتموا بدراستها بشكل تفصيلي، مع أن أمثال هذه الأمور مهمة لفهم ثقافة المجتمع المغربي وبنيته، وما ذكره حمودي يصدق على ظواهر ثقافية واجتماعية عديدة في العديد من الدول العربية، نجد صداها والاهتمام بها عند دارسين أجانب.

وما نود الإشارة إليه أنه حتى في حالة وجود ترجمات لبعض الدراسات العربية الكلاسيكية في علم الأنثربولوجيا من مثل دراسة «الجبايش» لشاكر مصطفى سليم أو قرية «سلوا» لحامد عمار[2] أو غيرهم، لا نجد لهذه الدراسات صدى في المقررات

---

[1] لغياب اعتماد النقد على أساس البحث العلمي، وبسبب تدخل العواطف والمشاعر السياسية والثقافية يصبح موضوع الأبحاث الاجتماعية، أمراً شائكاً سياسياً، فمثلاً أي دراسة تتعرض لقضايا تتعلق بالقبائل أو ظواهر اجتماعية، وبالذات دينية أو حساسة، إجمالاً، تعدّ عملاً مسيساً، وقد يوسم بأنه يضر بوحدة المجتمع وتماسكه. كذلك تعودت الأنظمة العربية على تأكيد أن النظام فوق النقد وأن القادة يضمرون الخير ومن ثم ينبغي ألاّ تكون نواياهم موضع مساءلة!

[2] انظر: شاكر مصطفى سليم: الجبايش - دراسة أنثربولوجية لقرية في أهوار العراق، بغداد، جامعة بغداد (مطبعة العاني) 1970، وترجمة دراسة حامد عمار عن قرية سلو، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995م.

الجامعية، ولمّا تدخل بعد في النقاشات «العلمية» لكبار مثقفينا بحيث يشار إليها أو أن تنتقد وتحلل وتكون هناك دراسات أخرى نتيجة لها، على أهمية مثل هذه المعالجات. وفي الحقيقة لا أفهم هذا التغيب، فالدراسات العلمية المتميزة محدودة جداً، والمفترض أنها تشكل بؤرة اهتمام وترحيب، سواء بالقبول أو النقد، في الأوساط العلمية المتخصصة؛ إذ كما هو معروف فإن من أهم إسهامات العلوم الاجتماعية في المجتمعات الغربية أن مصطلحاتها ونظرياتها وتفسيراتها أصبحت واسعة التناول، والإشارة إليها في السياقات العامة، بحيث يشار إليها في الكتابات الصحافية والنقاشات العامة، لكننا لا نجد صدى لهذه الظاهرة في أوساطنا العلمية، وربما كان هذا الأمر يستحق عناء دراسات تفصيلية.

على أننا هنا وفي غياب ما نرتجي من دراسات ثقافية (أنثربولوجية) تدرس وتصور وتقدم الحياة اليومية المعيشة في الأوساط الأكاديمية، إلا أننا نجد في العقود الثلاثة الأخيرة ظهور وانتشار مجموعة واسعة من الأعمال الإبداعية، في شكل كتابات روائية تقدم ما يشبه الدراسات الإثنوجرافية والأنثربولوجية لجوانب من حياة مجتمعاتنا وثقافتها. وأسمح لنفسي هنا بتقديم بعض الأمثلة العاجلة، وهي تستحق دراسة مستقلة، فالروايات التي جعلت موضوعها عالم البدو والصحراء وما تشهده من تحولات وتغيرات في أعمال أمثال عبدالرحمن منيف وإبراهيم الكوني، وحالياً أعمال بعض الروائيين السعوديين وأعمال ميرال الطحاوي؛ تشكل نقلة نوعية في أساليب تقديم ثقافة هذه المجتمعات وحياتها. وهنا نشير إلى دراسة ميرال الطحاوي[1] عن الرواية العربية التي تناولت هذا العالم، على أننا نستدرك

---

[1] انظر: ميرال الطحاوي: محرمات قبلية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008.

على هذه الدراسة ولَعَها الشديد بتقديم الاهتمامات «الأدبية» والرمزية لهذه الأعمال، مع نوع ما من تجاهل الاهتمام بالتفاصيل اليومية والمعيشية التي تقدمها روايات مثل (التيه والأخدود) لمنيف حول المجتمع الصحراوي في الجزيرة العربية[1].

ظهرت إضافة إلى ذلك روايات عديدة تناولت تحولات بعض المجتمعات العربية، ومن خلال تناولها قدمت لنا في سردها ما يمكننا من تعرف جوانب عديدة ممّا مرت به مجتمعاتنا من تحولات في إطار البنى الإيديولوجية والتحولات المهمة، ولعل أعمال نجيب محفوظ، وبالذات الثلاثية والقاهرة الجديدة وثرثرة فوق النيل وسواها، ما يقدم زاداً معرفياً يمكننا من معرفة المجتمع المصري في الحقبة الحديثة، ومن حسن الحظ هناك دراسات عربية وأجنبية عديدة تناولت روايات محفوظ من هذه الجوانب الاجتماعية والثقافية والسياسية، لكنها بقيت في دوائر الدراسات الأدبية ولم تجد مكانها اللائق أو المناسب في الأوساط العلمية المتخصصة في العلوم الاجتماعية. والأمر لا يقتصر على روايات محفوظ، إذ نجد بعض الأعمال الروائية، مثل الروايات الأردنية التي اهتمت بتقديم التحولات التي شهدها المجتمع الأردني، مثل رواية (الزوبعة) لزياد قاسم، وروايات خربسات التي تناولت طرفاً من مكونات المجتمع الأردني. وما يصدق على الرواية الأردنية نجد صداه، وبشكل متزايد، في روايات المنطقة برمتها، بل أصبحت بعض الروايات عبارة عن

---

[1] القارئ لرواية منيف (مدن الملح)، يجد نفسه أمام وصف سردي تفصيلي عن حياة بادية الجزيرة العربية عشية الدخول في عملية التحديث، والسرد يمكن القارئ من العيش في تلك البيئة التقليدية ساعة مواجهتها معول التغيير، ربما من المفيد في هذا السياق مقارنة ذلك بما قدمه اتشيبي في روايته (عندما تداعت الأشياء) من ناحية، والنظر إلى السرد على أساس أنه يقدم وصفاً إثنوجرافياً لمجتمع بدوي يواجه شروط الحداثة.

تاريخ اجتماعي ثقافي لحقبة تاريخية ما مثل أعمال ربيع جابر حول بيروت1. ونشهد في المشهد الروائي تصويراً لعالم المهمشين والمنبوذين اجتماعياً بشكل منهجي وتفصيلي مؤثر يسد الفراغ الواضح الذي لم تقدمه الدراسات الأكاديمية، وربما بالغ بعض الروائيين، مثلاً في دول الخليج العربي الذي كان لوقت قريب مجهولاً غير معروف عند من هم على غير دراية لصيقة به، عن عوالم المسكوت عنه وما يشكل عالم المنبوذين، كما هو الحال على سبيل المثال في عالم رواية عبد الله بخيت (شارع العطايف)2 ، وأمثالها، إذ تقدم عالماً غالباً ما ننكر وجوده أو قد لا نعترف إلا ببعض جوانبه وأيضاً بوصفها أوضاعاً نادرة استثنائية الوقوع. ويقدم العالم الروائي العربي في العقدين الحاليين جوانب ثقافية واجتماعية، ربما كانت من نوع البوح المبالغ فيه وكونه عالماً متخيلاً ليس له ما يوازيه في الواقع، لكننا ومع ذلك نرى أن ظهور هذا النوع من السرد والإنتاج الثقافي، خاصة أنه يعالج جوانب اجتماعية وثقافية، أمر يستحق اهتمام الدارسين في العلوم الاجتماعية، ولا يترك المجال كلية لاهتمام نقاد الأدب الذين ربما كان جل اهتمامهم دراسة الأشكال والأساليب السردية من ناحية، ومن ناحية أخرى ما تقدمه الرواية من عوالم تجد صدى عند القراء، وهو أمر يستحق الدراسة والمتابعة كما فعل بيير بورديو في دراساته الميدانية

---

[1] المقصود هنا هو أن بالإمكان اعتبار الأعمال الروائية - في غياب الدراسات الميدانية - مصدراً غنياً وحيوياً بديلاً يمكن الانطلاق منه، لكن بحيطة وحذر؛ لأن هذه النصوص مع ما تحويه من تفاصيل ربما واقعية، إلا أنها تقدم نفسها كسرد خيالي!

[2] عالم الرواية في السعودية، ومنها رواية (شارع العطايف)، يقدم تفاصيل عن المسكوت عنه، صحيح أنه بشكل خيالي ومبالغ فيه، لكنه مع ذلك يقدم مقاربة لأشكال واقعية. لذا نقول: ربما من المفيد إعادة النظر في كيفية الإفادة من هذه النصوص واستخدامها، وإن بحذر، لفهم هذه الظواهر التي تشوه الصورة الإجمالية لثقافة مجتمعاتنا المعاصرة وتفسيرها.

للإنتاج والاستهلاك الثقافي في فرنسا بوصفه وسيلة لفهم المجتمع برمته وتحليله[1].

وتشهد الساحة الفكرية بالإضافة إلى الأعمال الروائية توافر سير ذاتية مهمة لفاعلين تاريخيين ومثقفين ربما كانت سيرهم الحياتية[2] تلقي الضوء على جوانب عديدة في حياة مجتمعاتنا، مع أنها سير ذاتية. فهي تتناول جزءاً من شهادات هؤلاء الشخصيات التي كان لها أدوار مهمة في حياة مجتمعاتها، ولعل سير أمثال سمير أمين وغازي القصيبي، ومجموعةٍ طويلة من الأكاديميين والتجار والتي نشرت مؤخراً، تشكل مادة غنية تمكننا من مقاربة جوانب من حياة مجتمعاتنا. وفي هذا السياق نذكر دراسة نيللي حنا في كتابها (تجار القاهرة)[3] ، وكيف تمكنت من خلال عرض سيرة التاجر أبو طاقية، أن ترسم لنا صورة غنية عن جوانب من حياة مجتمع القاهرة في القرن السابع عشر. ودراستها تجعلنا نتساءل - خاصة في غياب الدراسات الأنثربولوجية -: أتقدم سرود هذه السير الذاتية مادة للدارس المتخصص في الدراسات الأنثربولوجية التاريخية الحديثة ما يمكّن من تقديم صورة اجتماعية لدور الفاعل التاريخي - سواء كان مثقفاً أم تاجراً أم سياسياً - في حياة مجتمعاتنا؟ وهو أمر

---

[1] تطول قائمة الدراسات التي قام بها بورديو وفريقه حول مسألة الاستهلاك الثقافي وارتباطاته الطبقية في فرنسا، ويمكن الرجوع إلى أعماله للوقوف على ذلك.

[2] تشهد العقود الحالية كثرة السيرة الذاتية وتنوّعها، وتتباين أهداف هذه السير وتختلف في نوعية المادة العلمية التي تقدمها. لكن إجمالاً تعد بعض هذه السير شهادات اجتماعية سياسية بالغة الأهمية، وربما كان نشر بعضها عبارة عن إجابات عن أسئلة تتعلق مثلاً بالهوية القومية أو أسس التراتب الاجتماعي، أو التأكيد على الإسهامات الفردية في ظل تمجيدٍ وعبادة لشخصية المسؤول الأكبر في البلاد، ومن ناحية لضمان التأكيد على تقديم وجهة نظر «شخصية» للأحداث التي مر بها المجتمع. ومن هذا المنطلق ربما من المفيد دراسة هذه السير بوصفها وثائق عن حياة مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

[3] نيللي حنا: تجار القاهرة، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1997. ولها دراسة عن الطبقة الوسطى في العصر المملوكي عن نفس الدار عام 2003. وكتابة حنا تميزت بحسها «الأنثربولوجي». وفكرة الأنثربولوجية التاريخية فكرة آمل أن تلقى الاستحسان والتأييد إذ ربما فتحت لنا آفاقاً جديدة في فهم ثقافة مجتمعاتنا العربية.

وجد اهتماماً عند بعض الأنثربولوجيين الغربيين أو انصب اهتمامهم في دراسات متميزة حول «العالم وخطيب الجامع» المسلم في المجتمع العربي اليوم كما سيأتي ذكره.

مجالات الدراسات الأنثربولوجية

أ- الدراسات التي اهتمت بالآثار

كما ذكرنا عند تعريف مجال الأنثربولوجيا، فثمة فرع يعتني بالجوانب الفيزيقية، سواء كان ذلك يتعلق بدراسة «تطور» حياة الإنسان على كوكب الأرض مقارنة بالحيوانات الأخرى، وهذا حقل عادة ما يقدم معلوماته بشكل عام وإن كانت هناك دراسات مسحية قدمت أهم نتائج الدراسات التي تناولت هذه الموضوعات في منطقة جغرافية ما، ومنها منطقتنا.

لكن تشكل الدراسات الأركيولوجية (الآثار)، وبخاصة الدراسات التي اهتمت بمنطقتنا في مشرق العالم العربي كماً وكيفاً، مجالاً علمياً واسعاً، ويملك رصيداً تاريخياً طويلاً؛ إذ ارتبطت الدراسات الآثارية في المنطقة باهتمامات وقضايا عديدة في الدراسات الكلاسيكية لمنطقة شهد تاريخها القديم قيام إمبراطوريات وأديان وحضارات شكلت جميع المراحل التاريخية التي تلتها. ولا يمكن فهم جوانب عديدة من تشكلات الواقع الحاضر دون الاستعانة في بعض الجوانب بتلك المعلومات الآثارية القديمة. ومما يزيد تعقيد الأمور أن هذه الدراسات أسست لحقول معرفية جديدة أصبحت تشكل في حد ذاتها فروعاً علمية مستقلة مثل علم المصريات والأكاديات ومنطقة ما بين النهرين عموماً وحديثاً أخذت التقنيات والدراسات الحديثة تفتح عوالم جديدة في تاريخ بلاد الشام والجزيرة العربية.

وتتميز الدراسات الآثارية بأنها ذات تاريخ أطول نوعاً ما من تاريخ الدراسات الأنثربولوجية الثقافية والاجتماعية، وأن الاهتمام بها لم يكن محدوداً داخل إطار المؤسسات الأكاديمية،

بل لعل البعد الحكومي المؤسسي، في شكل متاحف ومديريات آثار، كان حاضراً منذ البداية. فدراسة الآثار المصرية كان مدعوماً من طرف الدول الكبرى، وكان من اهتمامات الحملات الاستعمارية في مصر وبلاد ما بين النهرين والشام وغيرها، الحصولُ على عدد من المقتنيات الآثارية التي نقلت إلى المتاحف الغربية. وقد وجدت هذه الآثار من الاهتمام والدراسة ما هو معروف.

وتشهد الدراسات والتقنيات الأثرية اهتماماً رسمياً على المستويين العالمي والمحلي. ولقد حظيت هذه الدراسات بالعديد من الإصدارات العلمية دولياً. لكن ربما الأهم هو أننا نجد على المستوى المحلي ومنذ فترة مبكرة وجود دوريات ودراسات علمية تقدم ما تم إنجازه من اكتشافات. ولعل مجلة مثل (سومر) العراقية، والعديد من المطبوعات المصرية، تقدم نماذج نوعية لمدى تقدم هذا المجال العلمي. وتشهد المملكة العربية السعودية - على سبيل المثال - طفرة نوعية في هذا المجال؛ فمجلات مثل (أطلال) و(أدوماتو) وغيرها من المطبوعات المتخصصة التي تقدم مواد علمية

عن الدراسات الآثارية التي أجريت في المملكة وعن بعض أهم نتائجها، وكثرة الدراسات التي تتناول بعض الموضوعات مثل دراسات النبطيين تؤكد تبلور «جماعة» علمية تشتغل في هذه الحقول1.

---

[1] انظر: مجلة (سومر) الصادرة عن مديرية الآثار العراقية منذ 1945، وكذلك مجلة (أطلال) التي صدرت منذ 1977 ولا تزال هذه المجلات تصدر، كذلك انظر: مجلة (أدوماتو)، وهي مجلة تعنى بالآثار تصدر عن مركز السديري الثقافي في الجوف، ويميز هذه المجلة أنها خاصة ليست رسمية أو تدعمها إدارة حكومية. وغالباً ما تناقش هذه المجلات العديد من الإصدارات التي تهتم بموضوعات الآثار وأخبارها في مجتمعاتنا. وعلينا أن نشير إلى أن مصلحة الآثار المصرية نشرت وتنشر هذه الأيام مجموعة كبيرة من الدراسات الأثرية عن مصر موجهة لجمهور القراء.

وما يميز الدراسات الآثارية عن الدراسات الأنثربولوجية الأخرى هو أنها تأخذ طابعاً مؤسسياً يسعى إلى إيجاد ارتباط بين أعمال التنقيبات الأثرية والدراسات الأكاديمية، وأن ترتبط هذه الدراسات، وربما بشكل واضح، مع بعض المؤسسات الحكومية الرسمية، مثل إدارات الآثار أو وزارات الثقافة مباشرة، وهذه الجهات هي التي تمول وتشرف على الأبحاث والتنقيبات، وكذلك ترتبط هذه الدراسات، حتى إن انطلقت من المؤسسات الجامعية بالمتاحف، وهي أمور تتبع مباشرة جهات رسمية. لذا يكاد ينعدم وجود الدراسات الفردية أو التي لا ترتبط بدوائر وحلقات جماعية. وكما هو معلوم غالباً لا يمكن القيام بأي دراسة آثارية إلا عن طريق موافقة جهات حكومية رسمية أو ربما أيضاً بسبب التكلفة المالية واللوجستية المعقدة جعلت هذه الدراسات مرتبطة بالضرورة بهذه الجهات الرسمية.

ومع أن التقدم في الدراسات الآثارية يحظى باهتمام رسمي من ناحية وله صدى كبير على المستوى العالمي وخصوصاً في الغرب، وفي بعض البلدان كمصر يؤثر مباشرة وبشكل واسع وكبير على صناعة السياحة، انظر مثلاً ما قدمته لي وين في كتابها (سياحة الليل.. سياحة النهار) عن الولع الغربي بالآثار المصرية، ومدى أهمية ذلك أكاديمياً وفي دوائر المثقفين والسياح عالمياً، إلا أننا ربما لا نجد ذاك الفضول والاهتمام المعرفي في الأوساط العربية سواء في الأوساط المثقفة أو عامة الجمهور. صحيح أن ثمة اهتماماً بموضوع المقتنيات الأثرية وبالذات ما يتعلق بسرقة الآثار أو تهريبها أو ما وقع من تدمير لبعض هذه الآثار في العراق حاضراً، باعتبار أن هذه المقتنيات الأثرية تشكل «تراث» الأمة، لكن على ما يظهر لي لا يتعدى هذا الاهتمام هذه الحدود، وهو لا يشكل فضولاً معرفياً، ومن ثم

أبعاداً جديدة إضافية بتاريخ «الأمة» أو «المجتمع» على المستوى التاريخي، كما نلحظه عند شعوب وثقافات أخرى.
وبالإضافة إلى الآثار، هناك اهتمامات علمية رصينة تتعلق بما تم الحصول عليه في بعض التقنيات الأثرية من مواد «تاريخية» مكتوبة أو في شكل مسكوكات أو نقود أو صور وأشكال تقدم مواد إضافية تسمح بدراسة تاريخ مجتمعاتنا القديمة. ولعل بعض هذه الدراسات - وهي تحظى ببعض الاهتمام في الدوائر والدراسات التاريخية فقط على
أهميتها للمختصين في الدراسات الأنثربولوجية - مثل دراسة جواتين لوثائق الجنيز[1]، أو كيف أنه تمكن من تقديم ما أسماه جوانب من حياة مجتمعات البحر المتوسط، وكذلك ما تراكم من دراسات حول البرديات المصرية عموماً والعربية منها خصوصاً كما ظهر في دراسات جروهم[2] وغيره، فهذه المواد الأثرية والوثائق تقدم معلومات مهمة وغنية تمكن الباحث الأنثربولوجي من فهم أفضل وقدرة أكبر على سبر الأوضاع الثقافية الراهنة وتحليلها.

ب - الدراسات الفلكلورية والشعبية

مع أن هذا النوع من الدراسات كبير صلة بفروع عديدة من فروع الأنثربولوجيا، وهو يحظى باهتمام وحضور متميز في فضاء الإنتاج الثقافي والفكري في المشرق العربي، إلا أن دراسة الفلكلور، وربما الاهتمام به، لا يجد الصدى المأمول في داخل الأروقة الأكاديمية، وغالباً ما تخصص له مراكز وأحياناً معاهد

---

[1] انظر ما قدمه جواتين من أبحاث صدرت تحت عنوان مجتمع البحر المتوسط في وثائق الجنيزا وصدرت الدراسة عن جامعة كاليفورنيا وهي تعد من الكلاسيكيات:
S.D. Goitein Mediterranean Society, California University Press, 1967, in 6 Vols.

[2] نشرت مجلدات من هذه البرديات عن دار الكتب المصرية بإشراف جروهم، وكذلك نشرت مجموعات أخرى عن البرديات العربية.

خاصة. ولعل مرد ذلك إلى أسباب عديدة؛ منها أن المتون الفلكلورية والشعبية تعتمد العامية بدلاً من الفصحى في أسلوبها، وكذلك تتناول حياة أبناء الشعب من الفقراء والمهمشين. لكن وإن استبعدت بعض الطروح الأكاديمية هذه الدراسات وتركتها لبعض الهواة من المهتمين بالعادات والتقاليد، أو إن عمل بها بعض الأدباء لكن بعد صبغها بلغة فصيحة، أو اهتم بها بعض من تناول «الأدب الشعبي» كما هو الحال في الاهتمام ببعض السير الشعبية: سيرة عنترة والأميرة ذات الهمة وحمزة البهلوان وبن ذي يزن وسواهم، والاهتمام بالسيرة الهلالية التي تميز الاهتمام بها عن سواها؛ لكن مع ذلك شهدت العقود الأخيرة اهتماماً «علمياً» بهذا النوع من الموضوعات؛ إذ اهتمت بعض الدول العربية بالإنفاق على أمثال هذه الدراسات، وقامت بعض المراكز المتخصصة لتحافظ وتدرس هذه الجوانب من ثقافة المجتمع، ويعد مركز الخليج العربي لدراسة الثقافة الشعبية - الذي رعته دول مجلس التعاون لكنه أغلق مؤخراً - نموذجاً جيداً لما يمكن أن تقدمه الدراسات «العلمية» من خدمات. لكن بالإضافة إلى ذلك ينبغي علينا الإشارة إلى التراث العلمي الذي تراكم عن طريق بعض الإصدارات المتخصصة في هذا المجال، ومن هذه المجلات العلمية مثل: «المأثورات الشعبية» و«التراث الشعبي» و«الفنون الشعبية» و«الثقافة الشعبية»[1]، وغيرها من المجلات التي لا يزال بعضها مستمراً لجمع هذا التراث وحفظه،

---

[1] انظر: مجلة التراث الشعبي (بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، بدأت في الصدور منذ 1999)، ومجلة المأثورات الشعبية (الدوحة، مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، بدأت في الصدور منذ 1986م)، ومجلة الفنون الشعبية (القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدأت في الصدور منذ 1965م)، ومجلة تراث (أبو ظبي، وزارة الثقافة، صدرت منذ عام 1999م)، ومجلة الثقافة الشعبية (البحرين، وزارة الثقافة، صدرت منذ عام 2008م)، وتقدم هذه المجلات وغيرها من مجلات الثقافة الشعبية، وكذلك إصدارات عديدة، تقدم أرتالاً من المعلومات والدراسات عن جوانب من الثقافة الشعبية والمحلية في العالم العربي، وهذه المادة العلمية جزء مهم في الدراسات الأنثربولوجية!

سواء كان في شكل توثيق وتقديم العديد من «النصوص» الشعبية في شكل حكايات أو أمثال أو ألغاز وأغانٍ شعبية، أم تسجيل العديد من الآلات الشعبية أو الملابس أو الأسلحة أو المقتنيات في شكل حلي أو قطع من الأثاث المنزلي.

لكن تبقى الجهود التي بذلت للحفاظ على الآثار المعمارية، وهي عادة لا تدخل ضمن ما يعرف بالاهتمامات الفلكلورية، هي الأعظم، ولعل جهود الدارسين المعماريين، ونخص بالذكر هنا كرزيول1، وما قدموه تعريفاً بجماليات وتفاصيل ما زخرت به الحياة اليومية في إطار هذه العمارة، ومن ثم ما يمكن أن تقدمه من معلومات عما كانت عليه حياة الطبقات المرفهة؛ من أساليب حياة من ناحية ومستوى الجماليات التي تعكسها هذه الأوابد المعمارية من تقدم، تشكل مادة غنية للدارسين في الدراسات الأنثربولوجية؛ لكن مع ذلك غالباً لا تذكر هذه الجهود في إطار الدراسات الفلكلورية.

ولكن في جانب آخر نشهد تطوراً نوعياً في جوانب تتعلق بدراسة الأدب الشعبي وتخصيصاً الشعر الشعبي. وفي هذا السياق نود الإشارة إلى محاولتين لهما حضورهما وأهميتهما في هذا المجال. فدراسة السيرة الهلالية في جهود الأبنودي2 وفرق البحث التي تعاونت معه في تونس ومصر وغيرها من البلدان العربية، بل ما حظيت به هذه الدراسات دولياً من اهتمام؛ يشكل علامة بارزة في هذا السياق. ونجد الشيء نفسه في كتابات موزل الذي درس أدب الرولة الشعبي وكيف أن ما قدمه من

---

[1] نشر كرزويل أعمالاً عديدة حول العمارة المملوكية والعثمانية والتقليدية عموماً، ولقد نشرت له مطبعة الجامعة الأمريكية في القاهرة هذه الجهود وترجم شيئاً منها إلى العربية.

[2] ربما كانت جهود الأبنودي من أهم الجهود؛ إذ جمعت بين الدراسة العلمية، وبالذات ما قام به مع باحثين من تونس، وكذلك تمكن من تقديم السيرة الهلالية على مستوى الجماهير العربية من خلال الانتشار الإعلامي. وإجمالاً السيرة الهلالية تحظى أكثر من أي عمل شعبي بالاهتمام والدراسة.

شواهد من هذا الأدب أصبح مادة علمية لدراسات أنثربولوجية كالتي نجدها عند ميكر1.

وبرزت اهتمامات بما عرف بالشعر النبطي أولاً في شكل إصدار مجموعات ومختارات هدفها تدوين هذا الشعر وحفظه، وقد كان يقتصر على الشفاهية، ومعارضة دارسي الأدب العربي تدوينه بحجة أنه غير صالح، وهنا نذكر جهود محمد سعيد كمال في الموسوعة الشعرية التي قدمها بعنوان (الأزهار النادية في أشعار البادية)، التي سبقتها ولحقت بها مجموعات عديدة، بل إنها في الآونة الأخيرة حظيت باهتمامات جماهيرية في شكل مجلات ومنتديات اهتمت بالشعر النبطي2.وتعتبر دراسات سعد الصويان وغيرها، من أمثال مارسيل كروبرسبوك3، علامات متميزة في كيفية الاهتمام بالشعر النبطي ودراسته وتقديمه بصورة «علمية» راقية، بل الانطلاق، اعتماداً على ما بذل من جهود في توثيقه وتسجيله، بدراسات أنثربولوجية تطمح إلى استثمار هذه «المادة العلمية» في فهم ثقافة المجتمعات المنتجة لها ودراستها. ولقد حظيت هذه الدراسات باهتمام دولي لكنني

---

[1] انظر كلاً من:

Alois Musil, Manners and customs of Rowala Bedouins, American Geographical society, New York, 1928.

وكذلك:

Michael Meeker, Literature and Violence in Northe Arabia, London: Cambridge University Press, 1979.

[2] محمد سعيد كمال: الأزهار النادية في أشعار البادية، الطائف، مكتبة محمد سعد كمال، 1972م.

[3] انظر: سعد الصويان: الصحراء العربية؛ ثقافتها وشعرها عبر العصور - قراءة أنثربولوجية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2010م. انظر كذلك دراساته الأخرى حول الشعر النبطي، وهو يعمل على تقديم صورة عن ثقافة مجتمعات الجزيرة العربية البدوية وحياتها، سواء كانت رعوية أو مستقرة عن طريق الشعر والحكاية الشعبية. انظر كذلك:

P. Marcel Kurpershoek, Oral Poetry and Narratives from Arabia, Leiden: E. J. Bril, 1994.

ولنفس المؤلف أكثر من إصدار تدور جميعها على التأكيد أن الشعر النبطي/ الشعبي يقدم مادة ثقافية مهمة لدراسة هذه المجتمعات وفهمها في الماضي والحاضر!

أشعر بأنها لم تأخذ بعد ما تستحقه من الدراسة والنقد والتحليل في الأوساط العلمية، وبالذات الأقسام العلمية التي تخصص في الدراسات الأنثربولوجية محلياً وإقليمياً!
وتشهد دراسات الحكايات والأمثال الشعبية بعض الاهتمام، لكن، وإن تناولت جوانب «أنثربولوجية» إلا أن الاهتمام لايزال بشكل أساسي بالجوانب «الأدبية»، أو بالتناول السطحي برغم وجود مبادرات «علمية» غربية رائدة في هذا المجال؛ مثل جهود لين[1] عن العادات والتقاليد المصرية، وجهود ويستمرماك عن المغرب. ولقد قدمت بعض الدراسات ذات الطابع الأنثربولوجي عن الموالد وثقافتها في مصر، وبعض الدراسات المتميزة عن الرقصات الشعبية الاحتفالية كما هو الحال عن الزومال في اليمن. ولكن لايزال الأمل في توافر جهود علمية تتناول هذه الجوانب الثقافية المهمة في حياة مجتمعاتنا قائماً، وإن ظهرت في العقود الأخيرة في كتابات تقدم مادة خاماً عن المائدة التقليدية وطرائق إعداد الأطباق والأكلات الشعبية أو الملابس التقليدية، لكن لاتزال الحاجة قائمة إلى توافر دراسات أكاديمية من شأنها أن تقدم الدراسات المعمقة التي تمكننا من وضع هذه الظواهر الاجتماعية في إطارها الثقافي العام، وأن نتمكن من خلال دراستها من فهم تطورها وتحولاتها وآثارها على حياتنا الاجتماعية والثقافية. ولعل ما قدمه سامي زبيدة في كتابه المحرر عن «الطعام التقليدي في العالم العربي» بداية موفقة[2].
وفي سياقنا هذا علينا الإشارة إلى بعض الدراسات الطريفة التي سعت إلى «دراسة» بعض الظواهر الشعبية والعمل على ربطها بالسعي الحثيث إلى فهم الثقافة الشعبية العامة وتفسيرها، مثل

---

[1] إدوارد لين: عادات وتقاليد المصريين. وللكتاب أكثر من طبعة وواسع الانتشار.
[2] قدم سامي زبيدة في هذا الكتاب مجموعة من المقالات تناولت آداب المائدة والضيافة ومحورية ثقافة الطعام في الثقافة العربية.

دراسات سيد عويس في كتاباته: «رسائل موجهة لضريح الإمام الشافعي» أو «هتاف الصامتين»، وبعض الدراسات التي تناولت مثلاً ظاهرة «الحسد» أو «السحر» والطلاسم الشعوذية، أو الرسوم التي يطلب رسمها بعض الحجاج على جدران منازلهم بعد عودتهم من الحج، وغير ذلك كثير[1].

جـ - كتابات الرواد من الأدباء والمستشرقين والرحالة

حظيت الكتابات التاريخية - الجغرافية العربية الكلاسيكية عند أمثال المسعودي والمقدسي وغيرهما بالعديد من الآراء حول ثقافات الشعوب الإفريقية والآسيوية شكلت نوعاً من «الانطباعات» والتفسيرات. ولقد قام بعض الباحثين العرب المحدثين أولاً بإبراز هذه الآراء وجمعها، وقدم البعض الآخر منهم دراسات تحليلية لما ذكره الباحثون العرب حول الأمم والثقافات التي جاؤوا على ذكرها. وربما كانت الكتابات التي دونها بعض المؤلفين العرب القدماء حول عجائب تقاليد الهند والصين تجسد أمثال هذه الملاحظات، والإشارة إلى الكيفية العملية التي بإمكان «التاجر» أو «الرحالة» العربي المسلم الإفادة منها في أسلوب تعامله مع ساكني هذه البلدان.

وقدمت ملاحظات الرحالة العرب وانطباعاتهم، من أمثال ابن بطوطة وابن جبير وابن فضلان وأبو دلاف الينبعاوي، وغيرهم كثير، زاداً يمكن أن يفيد الباحث المختص في الدراسات الأنثربولوجية أن يفسر ويحلل الصورة التي كانت لدى العرب عن الثقافات الأجنبية التي عاصروها وكيف فسروها، ولعل دراسة حسين فهيم وغيره لهذه النصوص مثال مفيد في إمكانات استثمار أمثال هذه القراءات الأنثربولوجية[2].

---

[1] انظر دراساته وكتبه المنشورة.

[2] صدرت له دراسة عن كتابات الرحالة العرب بوصفها دراسات أنثربولوجية عن سلسلة عالم المعرفة التي تصدر عن الكويت بعنوان، قصة الأنثربولوجيا.

ولقد أفرد بعض الدارسين العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين دراسات، وإن كانت لا تستخدم بصراحة متطلبات الدراسات الميدانية، لكنها في الوقت نفسه يمكن اعتبارها دراسات رائدة، فكتاب القاسمي (الصناعات الشامية) مثال متميز عمّا يمكن أن يسجله العالم والباحث التقليدي ميدانياً عن بعض مظاهر الحياة اليومية في عصره، واللمحات الجميلة التي قدمها محمد كرد علي في (خطط الشام)، أو ما دبجه عبد الرزاق السامرائي عن المجموعات الإثنية والدينية في العراق في عصره، أو ما قال به الأب أنستانس الكرملي عن الأغاني العراقية الشعبية؛ نماذج مهمة لهذا النوع من الممارسات الكتابية.ما ذكرناه بخصوص الباحثين العرب، يمكننا تكراره في كتابات العديد من المستشرقين الذين قدموا نصوصاً عملوا جهدهم لتقدم وصفاً للحياة الاجتماعية أو السياسية والاقتصادية في المجتمعات العربية. والقائمة تطول هنا، لكن ربما كانت الإشارة إلى بعض الدراسات البارزة مهمة. فدراسة جب وبان: (المجتمع المسلم والغرب)1 التي لم ينشر منها سوى جزء واحد عملت على تقديم صورة تفصيلية لما كانت عليه المجتمعات العربية قبل تدخل الفكر والإدارة الغربية الحديثة في حياة المسلمين العرب. ويعد كتاب (وصف مصر) الذي أعدته الحملة الفرنسية نموذجاً آخر، وإن كانت اهتماماته في الأغلب معمارية أو تصوير جوانب من الحياة الحضرية في مصر. ودراسة إدوار لين - التي سبق أن أشرنا إليها - تقدم جهداً مهماً في هذا الاتجاه. وتعد دراسات المدن وتاريخها، والحياة الاجتماعية والثقافية فيها في العصور الإسلامية الغابرة، وبالذات التي قام بها فاييت

---

[1] انظر: جب وباون: العالم الإسلامي والغرب، ولقد صدرت ترجمتان لهذا الكتاب المهم إحداهما عن دار المعارف المصرية والأخرى عن دار المدى.

ولابيدس وآرون، وغيرهم كثير من الدراسات التاريخية الاجتماعية المميزة، ولقد تميز بعضها بنفس ميداني مدقق، كما فعل ريمون آرون في دراسته عن الحِرَف التقليدية أو ما عرف بالأصناف وترتيبات السوق وثقافته. ولا تزال هذه الدراسات تشكل رافداً مهماً للباحثين الأنثربولوجيين المحدثين كما نجد ذلك عند جانيت أبو اللغد عن القاهرة، أو سارجنت أو دوستال عن اليمن. ودراسة فرانك مرميه حول ما أسماه (شيخ الليل)1، مع أنها في ميدان الدراسات التاريخية، تقدم موضوعاتها بالأسلوب والمفاهيم التي عمل بها المختصون في العلوم الاجتماعية. وتشكل دراسات عبدالكريم رافق وعدنان البخيت ومحمد أرناؤوط وفالح حسين ومهند مبيضين، وغيرهم من الباحثين ممن استخدموا ما توافر من وثائق ومعلومات للإجابة عن أسئلة ومسائل تدخل في صلب اهتمامات الدارسين الأنثربولوجيين المحدثين2، لذا نجد أن العديد من الدراسات الأنثربولوجية تعتمد، بشكل أساسي، في مراجعاتها على جهود هؤلاء الرواد المستكشفين.

وفي هذا السياق قدم العديد من الرحالة الغربيين العديد من النصوص التي قدمت تفاصيل عن الحياة اليومية لمجتمعات الشرق في عصرهم. ولعل ما قدمه بيرتون وبيركهارت وموزيل وداوتي وبلجريف وغيرهم من الرحالة الذين جابوا المنطقة وسجلوا مشاهداتهم، وبعضها تتعلق بالحياة الاجتماعية والثقافية

---

[1] نشر سارجنت كتاباً عن صنعاء، وعدداً من الدراسات عن حضرموت، منها دراسة عن تقاليد الصيد في حضرموت. ونشر دوستال عدداً من الدراسات عن السوق في صنعاء، الرياض: جامعة الملك سعود، 1992، وكذلك فرانك مراميه: شيخ الليل - أسواق صنعاء ومجتمعاتها، دمشق، قدمس، 2005.

[2] يعد هؤلاء من المختصين في علم التاريخ، لكن دراساتهم واهتماماتهم تتطابق مع اهتمامات علماء الأنثربولوجيا، وإن كانت مادتهم التي يقومون بدراستها وتحليلها تعتمد على الوثائق والسجلات العدلية. لذا فإن إدراجهم ضمن ما أسميته بالأنثربولوجيا التاريخية له ما يبرره.

التي كانت سائدة في عصرهم، ما جعل هذه المشاهدات والأوصاف تقدم مادة مهمة يفيد منها الباحث الأنثربولوجي، لكن بالإضافة إلى ما قدمه هؤلاء الهواة، وأحياناً المتأدبون، من مشاهدات وانطباعات وآراء قد تكون مشخصنة، إلا أننا نجد بعض الرحالة المستكشفين ممن قدموا «دراسات» وملاحظات دقيقة للمناطق التي قاموا بزيارتها، مثل أعمال فيبلي وتسيجر وغيرهم، إذ كانت كتابات هؤلاء تقرب في طرقها وميدانيتها ما يقوم به الأنثربولوجيون[1].

الدراسات الأنثربولوجية الحديثة

نقصد بالدراسات الأنثربولوجية الحديثة الدراسات التي اعتمدت على الدراسات الميدانية واستخدمت قواعد ومتطلبات الدراسات الأنثربولوجية كما يحددها المختصون في هذا المجال العلمي. ونحن بذلك نفرّق بين الكتابات التي، وإن كانت تملك لمسات أو روحاً «أنثربولوجية»، قام بها غير مختصين، وإن كانوا مبدعين، وبين دراسات كانت منذ انطلاقتها اعتمدت المناهج الأنثربولوجية سواء في جمعها البيانات أو نظرتها في بلورة إشكالية الدراسة أو المنطلقات النظرية التي تم بها تحليل ما تم جمعه ميدانياً وتفسيره. وهي دراسات غالباً ما تصدر عن أقسام أو مراكز بحثية تقدم نفسها بوصفها «أنثربولوجية»، والأبحاث التي تقدمها حديثة لأن معظمها أنجز منذ النصف الثاني من القرن العشرين إلى اليوم. وما سنتناوله هنا - وهي مجرد نماذج وعينات - عبارة عن دراسات محدودة الاهتمام بالدراسات

---

[1] انظر في هذا المجال مثلاً: عمار السنجري: البدو بعيون غربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008م. وهناك عدد كبير من هذه الدراسات المشابهة. أما إفرادي لكتابات فيبلي وتسيجر فإنه يعود، كما ذكرت، إلى أنهم اهتموا بتحديد أهداف «علمية» سعوا للتحقق منها، إضافة إلى طموحاتهم الاستكشافية. وتعد كتابات داوتي حول الجزيرة العربية عميقة لكنها مشخصنة. وبيرتون يقدم تفاصيل لكن لهاو أكثر منها لمختص يقدم مادته بشكل منهجي.

الأنثربولوجية الاجتماعية والثقافية، إذ أشرنا سابقاً إلى بعض الاهتمامات الأنثربولوجية الأخرى كالآثار أو الثقافة الشعبية. وينبغي أن يكون واضحاً أننا لا نتوخى دراسة كل الأبحاث والدراسات المنشورة، وإنما اكتفينا ببعضها، والدراسات التي نتناولها لا نقول إن لها ميزة أو لها أفضلية عن غيرها، سوى أننا اخترناها لمجرد تقديم صورة عن اهتمامات الدارسين الأنثربولوجيين.وسنقوم هنا، باختصار، وأحياناً نقدم إشارات سريعة إلى بعض هذه الدراسات. وستتناول «تغطيتنا المسحية» الموضوعات الآتية:

أ- دراسات اهتمت بموضوع المرأة والأسرة.

ب- دراسات اهتمت بأساليب الحياة: البدوية والريفية والحضرية.

جـ-دراسات اهتمت بدراسة العلماء والنخب ودورهم الاجتماعي والثقافي.

د- دراسات اهتمت بالقضاء والعدالة وثقافة المحاكم الشرعية والمدنية.

هـ- التدين والإسلام السياسي وما عرف بالإرهاب.

و- الحياة اليومية الحديثة.

بطبيعة الحال هذه ليست مجالات الاهتمام الوحيدة التي تتناولها الدراسات الأنثربولوجية، لكن أسباباً تتعلق بعملية مسح الأدبيات ودراستها في حيز محدود، هي ما دعتنا إلى الاهتمام بهذه الدراسات والموضوعات عوضاً عن سواها. وسنعمل على تقديم أفكار موجزة عن هذه الدراسات نأمل أن تقدم للقارئ غير المتخصص صورة بانورامية، لكنها لن تشفي غليل المتخصص أو اهتمامه من ناحية، ولا تحول دون الرجوع إلى الدراسات نفسها لمن يرغب في معرفة التفاصيل.

أ- دراسات المرأة والأسرة

اهتمت الدراسات الأنثربولوجية بموضوع المرأة والأسرة، وسنعمل هنا على تقديم بعض الدراسات التي درست جوانب من هذا الموضوع. فنجد مثلاً ثريا التركي تقدم دراسة عن المرأة السعودية[1]، وتحديداً في جدة، واختارت عينتها من أسر الطبقة الوسطى، وركزت اهتمامها على دور المرأة ومكانتها في ظل تقاليد محافظة ونظام بطريكي صارم. ولقد انتهت إلى أن المرأة السعودية بسبب تعليمها والطبقة التي تنتمي إليها عملت جهدها على تغيير مكانتها من خلال التقاليد والأعراف القائمة، مفيدة من التحولات الحديثة التي كان المجتمع يمر بها، ورغبة بعض الرجال المتفتحين في تحسين أوضاع الأسرة وتحديثها، ومن ثم الاستجابة لبعض تطلعات المرأة. ولقد أكد التركي وكول في دراستهما عن «عنيزة»[2] الدور المتنامي للمرأة في تنمية مجتمعها، سواء كان ذلك في مجال التعليم أم الحداثة الاجتماعية. وتؤكد هذه الدراسة أن المرأة في سياق الحياة الاجتماعية التقليدية، ومع وجود عديد من التحفظات الاجتماعية الثقافية لتمكين المرأة للقيام بأدوار أكثر فاعلية وأهمية في المجتمع، تحرز تقدماً ملحوظاً.

وقدمت صادقه عريبي[3] دراسة طريفة حول دور المرأة السعودية التي تساهم في الصحافة والرأي العام من خلال كتابات ولقاءات مع مجموعة منهن لمقاربة دور المرأة ورؤيتها لمجتمعها. وأوضحت عريبي أن خطاباً نسوياً نقدياً يمكن

---

[1] Soria Altorki: Saudi Women, N.Y.: Colombia University Press, 1986.

[2] انظر: ثريا التركي ودونالد كول: عنيزة، بيروت، المؤسسة العربية للأبحاث، 1992م.

[3] انظر:

Sadika Oraibi, Women and words: The Poetics of femenist discourse of Saudi Women, N.Y.: Columbia University Press, 1996.

تلمسه، ربما كان هذا الخطاب متعدد الجوانب والمنطلقات إلا أنه خطاب نقدي يسعى إلى تأسيس رأي عن المرأة ودورها من خلال عيون المرأة وليس انطلاقاً من وجهة النظر الذكورية.وتضافرت جهود عديدة لتقديم نقد للنظام الأبوي/ البطريكي، بعضها كمدخل لنقد المجتمع العربي وتقويض أسس استمراريته التقليدية، وربما كان هشام الشرابي1 أبرز من عمل على ذلك؛ لكن كانت هناك جهود أخرى قام بها بعض الأنثربولوجيين سعوا فيها إلى محاولة فهم أسباب استمرار هذا الخطاب وتفسيره، وما قامت به سعاد جوزيف وغيرها يشكل خطوة مهمة في هذا الاتجاه. ونجد كذلك اهتمامات مشابهة عند بعض المتخصصات من النساء في الأنثربولوجيا؛ من خلال تقديم نبذة عن حياتهن المهنية واهتماماتهن بالبحث في الكتاب الذي حررته التركي والصلح2. والاطلاع على هذه الآراء يوضح أن هؤلاء الباحثات سعين إلى تأسيس مفاهيم جديدة لدور المرأة في الحقول العلمية والاجتماعية بديلاً عن الأدوار التقليدية. وتشكل مجلة (باحثات)، وهي لسان مجموعة من الباحثات اللبنانيات متخصصات في الدراسات النسوية، جهداً متميزاً، وتشهد أعداد المجلة على تنوع موضوعات اهتمامهن في دراسة المرأة العربية.

أما موضوع الأسرة فقد تناولته دراسات عديدة، وهي دراسات متجددة، فبعد أن كانت توصف الأسرة العربية أنها أسرة ممتدة وأبوية النسب والسلطة، وتميل إلى تعدد الزوجات، وذات حجم

---

[1] هشام الشرابي: البطريكية الجديدة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. أما فيما يتعلق بسعاد جوزيف فإنها نشرت العديد من الدراسات النظرية عن أسباب استمرار النظام الأبوي، وأشرفت على تحرير موسوعة المرأة في الثقافات الإسلامية الصادرة عن دار بريل العالمية.

[2] كاميليا الصلح وثريا التركي (تحرير): في وطني أبحث - المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م.

كبير، وصورت في بعض الكتابات المبكرة على أنها بنية جامدة مقاومة للتغيير؛ نجد أن هذه الصورة الانطباعية لم تعد تحظى بالقبول، وحلت محلها دراسات تعتمد البيانات الميدانية، وتعمل على تقديم الواقع الأسري المتغير الذي يشهده المجتمع العربي في المشرق، وسنقدم هنا طرفاً من هذه الدراسات كنماذج للدراسات والاهتمامات الأنثربولوجية الحالية[1].

ففي دراسة لريتشارد ونانسي تابر[2] تناولت موضوع تفضيل اختيار ابنة العم، وإجمالاً الزواج الداخلي في الشرق الأوسط. وعرضت هذه الدراسة أسباب هذا التفضيل تقليدياً، وعلى وجه الخصوص مسألة الإرث والثروة في الأوساط البدوية والريفية. ولقد فصلت الدراسة من خلال مراجعتها للدراسة والأبحاث السابقة أبعاد هذا التفضيل، وقدمت نموذج لمسألة قيم الشرف المتعلقة بسلوكيات المرأة في إطار هذا التفضيل. ففي بعض مجتمعات الشرق الأوسط (العربية على وجه الخصوص) تجعل مسؤولية سلوك المرأة وشرفها بعد الزواج مسؤولية الزوج، ولكن في ثقافة بعض الإثنيات غير العربية تعود هذه المسؤولية إلى أسرة الفتاة وهي التي عليها أن تدافع عن شرف ابنتها.

وبحْث تابر يقودنا إلى موضوع ما يعرف بالزواج المختلط بين أصحاب الرتب الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص زواج ذكر من طبقة أو رتبة اجتماعية دنيا بامرأة من طبقة أو رتبة اجتماعية أعلى، ونظراً إلى أن نَسَبَ أبناء الزواج يعود إلى خط

---

[1] كانت هذه الأوصاف للأسرة العربية من المسلمات، مع وجود عديد الدراسات التي تؤكد أن الأمر أعقد من مجرد وسمها بالجمود، لكن الدراسات الأنثربولوجية الحديثة بددت هذه الآراء الخاطئة. ومن أقدم الدراسات الميدانية دراسة هيلما جرانكفيست:

Hilma Granqvist, Marriace Conditions in a Polestinian Village, 1835.

[2] انظر ريتشارد ونانسي تابر: الزواج والشرف والمسؤولية: نماذج إسلامية ومحلية في حوض البحر المتوسط والشرق الأوسط، مجلة الاجتهاد، (39/40)، 1998م. والعدد عبارة عن ملف عن الأسرة والمجتمع والدولة، ويتناول دراسات أنثربولوجية عديدة عن الأسرة العربية.

نسب الأب، فإن زواج المرأة ذات المكانة الاجتماعية العالية سيجعل نسب أطفالها من زواج كهذا متدنياً عن حسبها ونسبها. وقد عرفت هذه المسألة بالكفاءة في الزواج، ولقد تناولت الموضوع دراسات أنثربولوجية عديدة، خاصة في المجتمعات والثقافات التي لها نظام تراتب اجتماعي مغلق (Caste System)، كما هو الحال مثلاً في الهند. وتقدم دراسة غابرييل فون بروك حول هذا النوع من الاختيار للزواج في اليمن وبالذات عند السادة، ما يوضح أن الممارسات التقليدية التي ربما استخدمت تفسيرات دينية لفرض مفهوم الكفاءة بوصفها أموراً لها قدسيتها بسبب التغييرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع التي شهدتها العقود الأخيرة، وتمكن أعداد من غير السادة من الارتقاء في سلم الحراك الاجتماعي، أدى كل ذلك إلى إعادة تقييم التفسيرات ومن ثم الممارسات التي كانت قائمة في موضوع الكفاءة! وتوضح دراسة بوجرا نفس المسألة، كما مورست في حضرموت من طرف فئة السادة من آل العطاس وكيف أن هذا النوع من الاختيار في الزواج قد عمل على احتفاظ آل العطاس بموقع القوة والامتيازات لفترات طويلة، لكن رياح الثورة والتغيير تشير إلى عدم قدرة استمرارية هذا النمط من الاختيار القائم على التمييز الطبقي والرتبة الاجتماعية1.

وتناولت بعض الدراسات موضوعات التحول في بنية الأسرة العربية، ولقد قدمنا في مكان2 آخر تفصيلات حول التحولات البنائية التي تشهدها الأسرة العربية من عائلة ممتدة إلى أسرة

---

[1] مقالة غابرييل فون بروك: تفعيل التقاليد - شرعية ممارسات الزواج بين السادة اليمنيين، مجلة الاجتهاد (39/40). وكذلك انظر دراسة عبد الله بوجرا (ترجمة أبو بكر باقادر): سياسة التراتب - دراسة للتغيير السياسي في مدينة حريضة في جنوب الجزيرة العربية، قيد الإعداد والنشر، وكان الكتاب قد صدر بالإنجليزية عن جامعة أكسفورد.

[2] أبو بكر أحمد باقادر: مشكلات الزواج والأسرة في دول مجلس التعاون الخليجية، البحرين، المكتب التنفيذي لوزراء العمل والشؤون الاجتماعية، 2003م.

زواجية، وأثر ذلك في أسلوب حياة الأسرة العربية اليوم ونوعيتها. وتعيش الأسرة العربية الحضرية تحولات زواجية جذرية في وظائفها؛ فهي لم تعد وحدة إنتاجية، وإنما اكتفت بوظيفة الاستهلاك وإعداد الأبناء للقيام بحياة أسرية مستقلة اقتصادياً وسكنياً. وفي دراسة عن تاريخ الزواج في مدينة جدة، وجدت تحولات متسارعة في جوانب عديدة لحياة الأسرة وتشكّلها، منها تزايد تفضيل الزواج الخارجي الذي تكون فيه معايير الاختيار عصرية تعتمد مثلاً على التشابه الطبقي والثقافي والاقتصادي أكثر من الاهتمام بالقرابة، الإصرار على استقلالية الأسرة الجديدة في السكن والمعيشة، مولّدة بذلك قطيعة مع استمرارية نقل تقاليد الحياة الأسرية وأعرافها عبر الأجيال، اشتراط العديد من الفتيات حقهن في التعليم والعمل، وكذلك أن يكون لهن الرأي الأخير في أمر الموافقة على اختيار الزواج، وأن تكون فروق العمر بين الزوجين ليست واسعة، وغير ذلك من تطلعات أصبحت تشكل التيار العام، وهناك بعض الدراسات اهتمت بإبراز الحالات التي تتعارض مع هذه التوجهات من عضل للبنات، وكذلك تناولت بعض الدراسات ما عرف بجرائم الشرف، وبالذات في الأردن. وسعت هذه الدراسات التي اعتمدت على تبني رؤية حديثة، وأحياناً تسوية لتغيير أوضاع المرأة والحياة الأسرية إجمالاً.

وقدم عبد الرحيم عمران[1] دراسة سعى فيها لتقديم مسوغات فقهية إسلامية تشجع على تحديد الإنجاب وتنظيمه في المجتمع المسلم، عمران في دراسته هذه استعان بالنصوص الإسلامية الأولية وآراء الفقهاء، لكنه لم يعتمد على دراسات ميدانية يمكن

---

[1] Abdel Rahim Omran, Family Planning in the Ledgacy of Islam, London, Routledge, 1992.

أن تفسر مسألة قبول الإنجاب. مع أن باسم مسلّم قدم دراسة حول الموضوع من ناحية تاريخية، آخذاً في الاعتبار الموقف الفقهي والطبي والاقتصادي التاريخي للمجتمعات المسلمة، وكيف أنها تمكنت من المحافظة على نوع من التوازن الديموجغرافي في تاريخها الوسيط. وقدم شامي دراسة مقارنة عن السلوك الإنجابي في الشرق الأوسط، مع المقارنة بين المسيحيين العرب وإخوانهم المسلمين. وأوضحت الدراسة أن مسألة الإنجاب، وإن تأثرت بالقيم والتقاليد الدينية والاجتماعية، تؤثر فيها عوامل مثل التعليم والطبقة والمكانة الاجتماعية.

ونجد دراسات مارشا أنهورن1 في المقابل اهتمت بالعقم وكيفية التعامل مع تطلع الأسرة العربية أن يكون عندها أطفال. وقد أجرت سلسلة من الدراسات الممتعة في مصر ولبنان والإمارات العربية حول هذه المسألة وحول «الصناعة الطبية» التي ازدهرت مؤخراً. وفي دراستها على حالات من الإسكندرية تناولت وسائل وأساليب العلاج التقليدية في شكل وصفات وأعشاب، وأحياناً ممارسات طقوسية، على المرأة أو الزوجين معاً القيام بها. وقدمت على وجه الخصوص ما عرف «بالكبسة»؛ وهي حالة نفسية تمر بها بعض النساء تحول دون حملهن، وقدمت الدراسة بعض الأساليب الشعبية لعلاج الكبسة. لكن دراستها أيضاً قدمت الأساليب العلاجية الحديثة، وانتهت إلى أن أساليب العلاج الشعبية والحديثة تشكل ممارسات علاجية غير

---

[1] انظر :

Marcia Inhorn, Quest for conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions, U. of Renn Aress, 1994.

وكذلك:

Infertility and Patriarchy: The cultural Politics of Gender and Family Life in Egypt, University of Penn. Press 1996**.**

ولها دراسات أخرى في الموضوعات نفسها.

مفيدة، وربما كان دافعها تعطش الأسرة في الحصول على أطفال، وقد استغل هذا التعطش في القيام بكل أنواع التجارب العلاجية التي قد تنتهي عند البعض بأمراض وعلل بدلاً من تقديم المساعدة المطلوبة. وفي دراسة لاحقة لها أجرتها في الإمارات، اهتمت بمسألة أطفال الأنابيب ومعالجات العقم بالتدخل الطبي، وناقشت الموضوع من ناحية الممارسات الطبية والأخلاقية المتعلقة بالخصوصية والموقف الفقهي، وكذلك البعد الاقتصادي والاجتماعي لهذه «الصناعة».

وفي الختام ربما كان من المهم الإشارة إلى التحولات التي تمر بها الأسرة العربية بسبب تحسن وضع المرأة العربية وتغيره بسبب تعلمها ومن ثم عملها، وتمكنها من أن يكون لها مصدر نقدي مستقل خاص بها. وفي دراسة قامت بها سعاد شديد[1] درست فيها الأدوار الأسرية والاجتماعية التي تقوم بها المرأة في المجتمع السعودي من خلال دراسة حالات ميدانية لنساء عاملات. وقد أوضحت الدراسة أولاً تعدد أدوار المرأة الحديثة، فهي لم تعد محدودة بدور الأم والزوجة، وكذلك وعي المرأة بأهمية ومعنى هذه الأدوار في حياتها وسعيها للحفاظ على ما تقدمه هذه الأدوار المختلفة من مكتسبات لها. وقدمت آمال السايس[2] دراسة ميدانية حول قيام المرأة العاملة بأدوارها التقليدية كزوجة وأم وربة منزل، مع انخراطها في أدوار حديثة، وقد قارنت في هذه الدراسة بين عينة من النساء العاملات وغير العاملات، لتنتهي إلى أن المرأة العاملة، رغبةً منها في الحفاظ على ما تقدمه فرصة العمل من تحقيق بعض الرضا عن نفسها،

---

[1] سعاد شديد، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الاجتماع - جامعة الملك عبدالعزيز بجدة.

[2] آمال السايس، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الاجتماع - جامعة الملك عبدالعزيز.

جعلت توازن بين أدوارها التقليدية والحديثة، وتحرص ألاّ تكون عرضة للنقد بسبب عملها!

وتزايدُ وعي المرأة السعودية - على سبيل المثال - بموقعها الثقافي والاجتماعي قادها إلى قيامها بدراسات من شأنها أن تمكنها من دراسة الخطابات والاتجاهات المشكلة لمكانتها وموقعها في سياق المجتمع وثقافته، وكتابات عائشة الحشر[1] النقدية والإبداعية تسعى لتقديم رأي المرأة وموقفها من الخطاب الفقهي التقليدي. والتحولات التي تشهدها كتابات سهيلة زين العابدين وغيرها، التي تعبر عن «أصوات» نسائية تقدم قراءة جديدة، ملتزمة لكن متبصرة وحديثة عن المرأة ومكانتها، تشكل روافد جديدة في الساحة العلمية والفكرية. ودراسة فوزية باشطح[2] لعيِّنة من فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة تشكل إضافة متميزة. لقد تناولت الدراسة الفتاوى الصادرة حول المرأة في مجالات مختلفة؛ من: اختيار للزوج وزواج وطلاق، وكذلك الفتاوى الصادرة حول كينونتها كإنسان وما عليها أن تقوم به من طهارة وزينة وظهور في الحياة الأسرية والاجتماعية، وكذلك ناقشت الدراسة وضع المرأة من الناحية الاقتصادية؛ سواء وضعها في الإرث أو قدرتها على التصرف في أمورها المالية، وغير ذلك من موضوعات. والدراسة باختيارها لإشكالية البحث وأسلوب التناول القائم على أصول الدراسات الاجتماعية الحديثة واعتمادها على التحليل الإحصائي والشرح النظري الكيفي تفتح آفاقاً جديدة لقيام المرأة نفسها بدراسة الأنساق الفقهية والثقافية المؤثرة على حياتها. وتعد مسألة التناول النسائي - وليس بالضرورة النسوي - للمسائل الفقهية من قبل باحثات أمراً مهماً.

---

[1] عائشة الحشر: خلف أسوار الحرملك، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2006. وكذلك لها روايات، منها (التشظي) وهي تعالج الموضوع نفسه، من خلال رؤية نقدية للمرأة السعودية اليوم.

[2] أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، جامعة الملك عبدالعزيز، 2010م.

وهناك دراسات وأبحاث عديدة تتناول قضايا المرأة في مجالات عديدة بأقلام نساء أو دراسات تأخذ في اعتبارها منظور المرأة في القضايا المدروسة.

ختاماً، يمكننا إجمالاً القول بأن موضوع المرأة والأسرة لأهميته ومحوريته، بل والآثار المترتبة على أي تغيرات فيه على بنية المجتمع، يشهد «اجتهادات» ودراسات غير تقليدية في التناول والموضوعات. وفي هذا السياق نشير إلى توجهات مهمة عملت على نقد بعض أوجه التراث التقليدي، لعل جهود عبد الحليم أبو شقة في كتابه (تحرير المرأة في عصر الرسالة)1 ، ودراسات غيره عن وضع المرأة في القرآن وصحيح السنة، من الإنجازات التي لم تلق بعد من يفيد منها في الدراسات الأنثربولوجية الحديثة.

وكذلك فإن دراسات الخدمة الاجتماعية التي تهتم بالمشاكل الأسرية؛ من انحراف وطلاق وعنف أسري، وهي دراسات ميدانية وعلاجية، تقدم أبعاداً جديدة ترفد الدراسات الأنثربولوجية. ويرفد هذه الدراسات الدراسات القانونية التي تطالب بتحسين أوضاع الأسرة الفقيرة والأرامل والأيتام ومن يعانون ظروف إعاقة بقضايا قريبة وتستخدم مناهج وأساليب العلوم الاجتماعية المشتركة بينها جميعاً2.

ب- الدراسات التي تناولت أساليب الحياة البدوية والريفية والحضرية

حفلت المكتبة الأنثربولوجية الكلاسيكية بالعديد من الدراسات التي تناولت المجتمعات الرعوية والبدوية في أجزاء من الشرق العربي. وتعد دراسات إيفانز برتشارد عن بعض مجتمعات

---

[1] عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، القاهرة، دار القلم، 1999م.

[2] أشرفت على عدد من أمثال هذه الدراسات. انظر: رسالة مها الفتيحي، قسم الاجتماع، جامعة الملك عبدالعزيز.

جنوب السودان من أبرز هذه الدراسات. فدراساته عن النوير: دينهم وحياتهم الأسرية والاجتماعية، وممارساتهم الاقتصادية الرعوية، بالإضافة إلى أنظمتهم القانونية، وغيرها من الدراسات المشهورة، قد يصنفها البعض داخل الدراسات الإفريقية، وهي كذلك، لكن السودان من الشرق، وبعض نظريات ومفاهيم إيفانز رتشارد طبقت على الفئات البدوية الرعوية في المشرق العربي، كما ذكرنا سابقاً فكرة المجتمع الانقسامي التي طبقت على الحركة السنوسية وقام بالدراسة إيفانز رتشارد نفسه! وهناك دراسات عديدة حول المجتمعات الرعوية، منها بعض الدراسات التي تناولت نشاطاتهم الاقتصادية الرعوية، وأخرى تناولت نظام القضاء العرفي الذي يحتكمون إليه في نزاعاتهم وخلافاتهم.

واهتمت بعض الدراسات «العربية» إما بالتفاخر بالثقافة البدوية أو نقدها. ولعل كتابات أحمد عويدي العبادي الأردني في سلسلة كتبه المعنونة: من هم البدو، نجد فيها أبرز تجليات التفاخر والتبجيل للبدو ونسق حياتهم التقليدي. والعبادي[1] إن كان مبالغاً في عملية التفاخر والتبجيل لكنه ليس الوحيد الذي يغلب على أمثالها هنا «الدراسات» الإنشائية وعدم تقديم مادة «علمية» تسعى للإجابة عن بعض الإشكاليات النظرية لتناول موضوع نمط الإنتاج الرعوي أو النظام الاجتماعي أو الأسري للقبيلة، أو علاقة المجتمع القبلي البدوي بالدولة، وغيرها من عديد الأسئلة التي تزخر بها الدراسات الغربية عن البدو. بل لا نجد في

---

[1] نشر محمد عويدي العبادي عدداً كبيراً من الكتب عن البدو، انظر مثلاً: مقدمة لدراسة العشائر الأردنية، عمان، الدار العربية للنشر، 1985م، وعدداً من الكتب عن القضاء العرفي البدوي، وفي المقابل انظر: الدراسة الأنثربولوجية النقدية المتميزة والنقدية لأمثال دراسة العبادي:

Andrew Shryoch, Nationalism and the Genealogical Imagination, University of California Press, 1997.

الدراسات العربية أي مقارنات مع مجموعات «بدوية» و«قبلية» في الثقافات الأخرى، حتى المجاورة منها.
يقدم دونالد كول في دراسته (بدو البدو)1 طرفاً من حياة أبناء قبيلة آل مرة يعرض فيه حياتهم الأسرية، ونظامهم الاجتماعي، ونشاطاتهم الاقتصادية التي تعتمد على الرعي والحركة السنوية من أقصى حدود «ديرتهم» إلى أقصى حدودها، في تناغم مع ظروف المناخ وتوافر الماء والكلأ. ودراسة كول الميدانية ومعايشته لأبناء القبيلة مكنته من تقديم بعض التفاصيل الدقيقة عن حياة الأسرة البدوية الخاصة جداً، موضحاً دور المرأة وحياة الوحدة الأسرية اليومية بشكل تفصيلي يوضح ويؤكد قدرات البدو على التكيف مع متطلبات حياتهم الرعوية الارتحالية، والإفادة ممّا تقدمه البيئة الصحراوية من ندرة في الموارد المادية من أجل البقاء أحياء. كذلك درس القواعد القبلية الموجهة لحياتهم وصراعاتهم بعضهم مع بعض ومع القبائل التي حولهم.
وتقدم دراسة ليلى أبو اللغد: (عواطف محجبة)2 صورة تفصيلية عن عالم المرأة البدوية عند بدو واحات مصر، ومدى احترام مجتمع الرجال الذكوري للمرأة ودورها، وتمكينها بحسب الأعراف والتقاليد المرعية اجتماعياً في مناسبات خاصة أن تعبر عن عواطفها ورغباتها شعراً، وهو شعر شعبي لكنه يحمل مضامين جريئة لموقف المرأة من بعض ما تقابله في حياتها اليومية، وتؤكد أبو اللغد أن هذا التعبير النسائي غالباً ما يكون موضع احترام وقبول. وقدمت دراستها تفاصيل عن الحياة

---

[1] دونالد كول: بدو البدو - حياة آل مرة في الربع الخالي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004م.

[2] Lila Abu-Lughad, Veild Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouime society, University of California Press, 1986.
وللكتاب ترجمة عربية صادرة في القاهرة عن دار عيون.

الأسرية واليومية لهذا المجتمع البدوي تمكننا من معرفته عن كثب.

لكن هذا لا يعني عدم وجود بعض الدراسات العربية التي سعت لتقديم نظرة تحليلية، كما هو الحال في دراسة جبرائيل جبور[1] عن البداوة، والتقارير العديدة التي صدرت عن القبائل الرحل في بلاد الشام والعراق. لكن دراسات جوزيف شلحد العلمية حول القانون البدوي، ودراسات طلال أسد وغيره من الدارسين لم تؤثر بعد في الدراسات العلمية الصادرة في المشرق، ربما لأنها لم تترجم إلى العربية.

توجد دراسات ميدانية عديدة حول البدو دبجتها أقلام غربية مثل ديكسون وغيره، بالإضافة إلى مجلة إرسالية تنصيرية بعنوان (العربية المهجورة)، تقدم معلومات وصفية غنية عن بؤس الحياة في الجزيرة العربية وفقرها آنذاك، لكن المجلة - على اهتماماتها التنصيرية - تقدم تبصرات مهمة حول جوانب من حياة هؤلاء البدو الأسرية والاجتماعية والثقافية. وتشكل هذه المادة «التاريخية» مادة أنثربولوجية يمكن استثمارها بشكل واسع، وتقدم مراجعة عمار السنجري (البدو بعيون غربية) مسعى مهماً لأمثال هذه «الدراسات» والآراء[2].

أما الدراسات التي تناولت الريف العربي[3]، فإننا نجد بعض الدراسات المهمة. لعل دراسة فرنيا المعنونة (من شيخ إلى

---

[1] جبرائيل جبور: البدو والبداوة، بيروت، دار العلم للملايين، 1988م.

[2] الدراسات التي نشرت حول البداوة العربية عديدة. انظر: أبو بكر أحمد باقادر: البداوة العربية - دراسات ببليوجرافية تحليلية مختارة، الرياض، مكتبة الملك فهد، 2000م. وكذلك: أبو بكر أحمد باقادر: ببليوجرافيا الدراسات العربية حول البداوة في الأقطار العربية، الرياض، مكتبة الملك فهد، 1977م.

[3] لم نشر إلى دراسات أنثربولوجية عديدة أخذت شكل إثنوجرافيات، منها مثلاً:

Louise Sweet, Tell Togaan: A Syrien Village, Ann Arbor University of Michigan Press, 1960.

أفندي)1 التي تناولت موضوع ملكية الأراضي في العراق، وتخصيصاً جنوب العراق، حين كانت ملكية الأراضي الزراعية جماعية على مستوى العشيرة، وكيف أنه لدواعي «الإصلاح الزراعي» وضرورة تسجيل ملكيات الأراضي لتحصيل الضرائب وتقديم المعونات الحكومية، تم تسجيل هذه الأراضي بأسماء شيوخ العشائر، وبذلك وجد المجتمع الريفي نفسه أمام تحول اقتصادي وطبيعي جديد. ودراسة فرنيا تشير، بالإضافة إلى ذلك، إلى ما يعرف بالملكية الغائبة، إذ فضّل العديد من الأفندية الجدد العيش في المدينة ومن ثم الاعتماد على جهود الفلاحين من أبناء عشيرتهم الذين بقوا في الأرياف. وكذلك ظهور تفضيل الأفندية لأنفسهم وأبنائهم أساليب حياة جديدة على حساب إبقاء بقية أفراد العشيرة ضمن إطار الحياة التقليدية الكفافية.وتقدم دراسة اليابانية موتوكو كاتاكورا2 لقرى وادي فاطمة بالقرب من مكة في نهاية الستينيات وصفاً تفصيلياً لحياة سكان هذه القرى، مع تركيزها على قرية البشور من الناحية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والديموجرافية والأسرية، موضحة ما كانت عليه الحياة في قرية سعودية يشتغل أهلها إما في الزراعة والرعي أو بالعمل في مدينتي مكة وجدة القريبتين، وكان توقيت الدراسة غاية في الأهمية، إذ كانت القرى تشهد

Anne Fuller, Buarij: Portiat of a Lebanese Village, Harvard Unuversity, Press, 1961. والقائمة تطول، لكنها تبقى دراسات وصفية ومحددة.

[1] انظر:

R. Fernea, From Shaikh to Effendi.

وكذلك دراسة زوجته المكملة:

E. Fernea, Gnests of the shiekh: The Ethnography of Iraqi Villag, N. Y: Doublenay, Press 1915.

[2] موتوكو توكاتاكورا: أهل الوادي، القاهرة، دراسات المجتمع السعودي في مرحلة الانتقال، القاهرة، دار القارئ العربي، 1996م. وعمل إسماعيل كبتخانة وزميله على تقديم ترجمة مختصرة لدراسة لهذا الكتاب صدرت في جدة.

تحولات اجتماعية واقتصادية مهمة، لعل أهمها تنفيذ مشروع العين العزيزية الذي نقل المياه الجوفية التي تميزت بها هذه المنطقة إلى مدينة جدة التي كانت في أشد الحاجة إلى الماء. وأثر ذلك في الحياة في هذه القرى التي كانت الزراعة عماد حياتها. أما العامل الآخر فهو أنها سجلت ما كانت عليه الحياة الاجتماعية والاقتصادية قبيل انفجار ما يعرف بالطفرة الاقتصادية التي صاحبت ارتفاع أسعار النفط والبدء في أشغال التنمية الشاملة التي صاحبتها تحولات بنيوية وحركة سكانية واسعة في شكل هجرات ريفية حضرية، أو قدوم هجرة دولية في شكل عمالة وافدة للعمل في المشاريع التنموية ومشاريع البنية التحتية التي شهدتها المملكة ولاتزال.

من هذا الموقع شكلت دراسة كاتاكورا وثيقة أنثربولوجية مهمة لما كانت عليه الأوضاع والحياة الاجتماعية والاقتصادية في قرية سعودية ربما كانت مثالاً لما كانت عليه معظم بلدات المملكة وقراها حتى ذلك الوقت. ونظراً لغنى البيانات وتفصيلها في دراسة كاتاكورا، فإنه بالإمكان عقد العديد من المقارنات بين ما كان عليه الحال وما صار عليه، لكن لاتزال أمثال هذه المتابعات البحثية غير موجودة أو أنها لا تزال متواضعة جداً.

تعد دراسة شاكر مصطفى سليم «الجبايش»[1]، وهي دراسة أنثربولوجية لقرية في أهوار العراق، من الدراسات الكلاسيكية المبكرة في العالم العربي. ولقد بينت الدراسة أولاً أسباب اختيار قرية الجبايش وعالم الأهوار للدراسة، ثم أوضحت بشكل تفصيلي آليات العمل الميداني، وقدمت تفصيلاً عن سكان الأهوار وصلاتهم بمجتمعهم الكبير، واهتمت الدراسة بإبراز تأثير بيئة الجبايش وعلاقتها بنهر الفرات.

---

[1] شاكر مصطفى سليم، مرجع سابق.

وتناولت الدراسة موضوع العائلة والقرابة والزواج في هذا المجتمع الريفي المعزول، وأثر ذلك في النظام القبلي العشائري السائد، ونظام الطبقات الاجتماعية، وكيفية التراتب في ذلك المجتمع ودور «السراكيل»، وأهمية مؤسسة «المضافة» ومحوريتها في الزعامة والقيادة، وانطلاقاً من هذا الوصف قدمت الدراسة بعض التفاصيل حول المشيخة الإقطاعية القديمة والنظام السياسي الذي تأسس عليها، ثم عرجت الدراسة على التحولات التي شهدتها المنطقة وعلاقتها بالحكومة المركزية.

وقدمت الدراسة شيئاً من الحياة والنشاط الاقتصادي في القرية من خلال دراسة ملكية وتوزيع الأراضي بين السكان والنشاطات الزراعية التي يقومون بها.. وكذلك اهتمت الدراسة بدراسة الجوانب الاقتصادية الأخرى من تجارة أو صيد. وفي ختام الدراسة سعى الباحث إلى دراسة أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية في الحياة السياسية والاجتماعية، مركزاً على ديناميات النزاعات الاجتماعية بسبب الطبقة من ناحية والصراع بين التقاليد القبلية وعمليات التحديث من ناحية والظروف الاقتصادية من ناحية أخرى، موضحاً أن لعمليات الهجرة ودور الحكومة المركزية دوراً بارزاً في التحولات الاجتماعية في مستقبل القرية.وتعد هذه الدراسة واحدة من أقدم وأهم الدراسات العربية في مجال الأنثربولوجيا، لكن على ما يظهر لم تدفع إلى مزيد من الدراسات المماثلة.

قدم عبد الله بوجرا في كتابه (سياسة التراتب الاجتماعي في بلدة حريضة)1، دراسة ميدانية لكيفية تأثير تقاليد وأعراف مجتمع تقليدي لفئات سكانه رتبٌ اجتماعية تكفل لبعضهم مكانة القوة والهيمنة السياسية والاقتصادية على من سواهم في المجتمع

---

[1] عبد الله بوجرا، مرجع سابق.

انطلاقاً من اعتبارات دينية وقرابية. وعملت الدراسة أيضاً على توضيح كيف تم قبول هذه التقاليد التي فرضت على هذا النوع من التراتب وتعميمها. بعدها أوضحت الدراسة كيف أن التحولات السياسية والاقتصادية أوجبت قيام وتأسيس «نظام» اجتماعي وسياسي جديد، لكن قدرات النخب التقليدية المسيطرة على التكيف مع هذه التحولات مكنتها من الحفاظ على موقعها، وقدمت الدراسة ملاحظات حول أثر التحولات الخارجية بسبب الهجرة للعمل، وكذلك دور الإعلام الحديث في نشر أفكار القومية العربية، وأثر أحداث ثورة اليمن في نوعيات الاستجابات والتحالفات في المجتمع المدروس وأثر ذلك في نظام التراتب.

وتقدم دراسة بوجرا الميدانية نموذجاً جميلاً للمنهجية الأنثربولوجية المستخدمة، فعن طريق تقديم حالات وأحداث وأمثلة وقعت في حريضة ربطها بوجرا بموضوع دراسته، ما يمكّن القارئ - عبر تعليقات بوجرا - من سبرٍ وفهمٍ للقوى التي كانت تعمل في المجتمع وتحولاته. كذلك أسلوب عرض النتائج جعلنا نعيش سرداً يقدم لنا الفاعلين الاجتماعيين المؤثرين في مسرح حياة حريضة، بحيث تتصرف عليهم بشكل شخصي مركب، تعرف نوازعهم ودوافعهم وكذلك تطلعاتهم وجهودهم في حياة مجتمعهم المحلي والعام. وقد قام بوجرا بذلك بشكل محايد موضوعي لكن دون أن يستدرجنا للتفاعل مع أحداث حريضة. فسرده بقدر ما هو وصفي موضوعي هو أيضاً تفاعلي يجعل القارئ قادراً أحياناً على اتخاذ موقف مما يجري وربما أن يتخذ موقفاً مع هذا الطرف أو الآخر، لكن في كل الحالات يساعدنا على النظر إلى الصورة الأكبر.

وموضوع الهجرة الريفية - الحضرية، على أهميته، لم يحظ بقدر وافٍ من الدراسات مقارنة بالدراسات التي أنجزت حول الهجرة

الدولية إلى دول الخليج العربي. ودراسة نور محمد العمودي[1] (الهجرة الريفية الحضرية إلى مدينة جدة) تشكل إضافة مهمة، فهي اعتماداً على دراسة ميدانية درست أحوال المهاجرين من الناحية الديموجرافية، ودوافع هجرتهم، وأثر ذلك في حياة القرى والمهاجرين والمدينة التي أثرت فيهم بقدر ما أثروا في أساليب الحياة فيها. والمدن العربية وبالذات العواصم مثل القاهرة ودمشق والخرطوم وعمان وبيروت تعيش ظاهرة هجرة ريفية حضرية يرى البعض أنها ربما أسهمت في تربييف المدينة العربية، أو أسهمت سلبياً في ارتفاع كثافة السكنى في المدينة، كما يرى سعد الدين إبراهيم، مؤثرة بذلك في نوعية الخدمات والمرافق الحضرية، ومن ثم في حياة المدينة.

أما ما يتعلق بدراسة المدن والحياة الحضرية، فإننا سنشير هنا إلى بعض الدراسات الأنثربولوجية التي تناولت موضوع المدينة من الناحية الاجتماعية والثقافية. فتقدم دراسة لجانيت أبو اللغد عن القاهرة أفكاراً حول تأثير الهجرة الريفية إلى القاهرة من أعباء مكبلة للحياة الحضرية فيها، إذ مع زيادة وتيرة الهجرة التي لا تحكمها أي ضوابط لاحظت عجز المرافق والخدمات عن تلبية طلبات السكان للضروريات الأساسية للحياة في إطار المدينة، وكذلك انتشار الأحياء العشوائية التي في رأيها - وكذلك في رأي حسن الساعاتي - تشكل محضناً لانتشار الفقر والعوز ومن ثم الجريمة والخروج على القانون.

وتنطلق دراسة دونالد كول وثريا التركي حول عنيزة؛ وهي مدينة سعودية في إقليم القصيم، من افتراضات عديدة، أبرزها

---

[1] نور محمد أبو بكر باقادر العمودي: الهجرة الريفية الحضرية - دراسة في تكييف المهاجرين إلى مدينة جدة، بيروت، دار المنتخب العربي، 1994م. وكذلك انظر دراسة عزيزة عبد الله النعيم: الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية - دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.

الرد على انتشار فكرة في التراث الغربي عن الجزيرة العربية تقول بأن منطقة وسط الجزيرة «نجد» لم تشهد حياة حضرية مستقرة بسبب الفوضى والنزاعات العشائرية وأسلوب الحياة البدوي، ولقد برهنت الدراسة أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك. ثم قامت الدراسة برصد عملية التنمية الشاملة التي تشهدها المملكة حالياً، وكيف أن البيئة التقليدية التاريخية ساعدت على تسريع الإفادة من المشاريع التنموية الحديثة. وأشارت الدراسة إلى دور الأهالي ذكوراً وإناثاً في عملية التنمية الشاملة. واعتمدت الدراسة على الدراسة الميدانية والمقابلات المكثفة مع عينات من سكان عنيزة[1].

وتعتبر دراسة التركي وباقادر[2] عن جدة من الدراسات الأنثربولوجية الحديثة، وقد انطلقت من السؤال عن آثار حرب الخليج لتحرير الكويت في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للأسرة في جدة. وتناولت الدراسة قضايا عديدة تؤثر في حياة الأسرة آخذة في الاعتبار التركيبة السكانية المتعددة الإثنيات والثقافات الثانوية والظروف الاقتصادية والحياتية التي تميز حياة الناس. ثم عالجت الدراسة قضايا الاختيار للزواج، ومتطلبات الحياة الزواجية المادية والاجتماعية، وكيفية مواجهة الطبقات الاجتماعية الوسطى والفقيرة لأعباء النزعة الاستهلاكية القاتلة، وأثر ذلك في حياة أفراد الأسرة الواحدة.

وإجمالاً فدراسة الحياة الحضرية الحديثة في العالم العربي حظيت ببعض الاهتمام. فدراسة كاستيلو التي بعنوان (التحضر في الشرق الأوسط)[3] سعت لتقديم صورة بانورامية للتحولات

---

[1] كول والتركي، مرجع سابق.
[2] ثريا التركي وأبو بكر باقادر: جدة أم الرخاء والشدة، القاهرة، دار الشروق، 2006م.
[3] كوستيلو: التحضر في الشرق الأوسط، (ترجمة أبو بكر باقادر)، بيروت، دار القلم، 1983م. وللكتاب أكثر من ترجمة إلى العربية.

الكبرى التي مرت وتمر بها حياة المدينة العربية من مدينة تقليدية تجسد مثاليات ومحدوديات الحياة الحضرية التقليدية، إلى المدينة «الحديثة» التي تسير على خطا تقليد المدن الغربية. وأوضحت دراسة كاستيلو - من زاوية دراسات التحديث - ما تمر به المدن العربية من شروط ضروري توافرها لإتمام عملية التحديث في إطار المدينة. وأشار في دراسته إلى أثر المدينة بشكلها الجديد في أساليب حياة السكان وخياراتهم الاستهلاكية. ومع أن دراسة كاستيلو قد نشرت في السبعينيات إلا أنها لا تزال تحتفظ ببعض تبصراتها النقدية التي ربما كانت الحاجة ماسة إلى نقدها وتقديم التطورات والتغيرات التي طرأت بعدها.

وتقدم دراسة جريل (التحضر في الجزيرة العربية)1 مسحاً جيداً ومفيداً لحياة المدن في دول مجلس التعاون، من خلال دراستها لآثار الهجرة إلى المدن، وبالذات الهجرة الوافدة، وكذلك دراستها لتحولات البلدات أو المدن الصغيرة الحجم إلى المدينة المتوسطة السريعة النمو، وأثر ذلك في الحياة الاجتماعية من ناحية، وفي متطلبات الحياة الحضرية في شكل خدمات ومرافق أساسية مثل توفير الماء أو الكهرباء أو الاتصالات والمواصلات من ناحية أخرى، وأثر النمو الحضري السريع أولاً في توافر الخدمات والمرافق الأساسية وضرورات الأمن، لكن الأهم إمكانية استمرار هذه المدن مستقبلاً؛ نظراً إلى أنها لا تقدم مدناً منتجة وإنما مدناً استهلاكية هي في واقع الأمر عبء على اقتصاديات النفط. ودراسة جريل بقدر ما هي دراسة سعت لتقديم توصيف وتحليل للحياة الحضرية الخليجية، سعت في الوقت نفسه لتقديم تحذيرات رؤوية لمستقبل الحياة الحضرية.

---

[1] جريل: التحضر في الجزيرة العربية، (ترجمة أبو بكر باقادر)، جدة، مكتبة الجسر، 1992م. وللكتاب أكثر من ترجمة إلى العربية.

ويظهر أن المجتمعات العربية، بسبب ما تشهده من ارتفاع جنوني في معدلات التحضر والعيش في المدن، سيفرض هذا الوضع قيام دراسات أنثربولوجية وسوسيولوجية عديدة عن المدن والحياة الحضرية، وبالذات في أنماط الحياة الحديثة وأساليبها المرتبطة بالحياة الحضرية، مثل انتشار أنماط الحياة الحديثة في شكل تسوق واستهلاك، أو في شكل دخول عالم الإنترنت، أو الإقبال على استهلاك وسائل الترويح الحديثة بوتيرة وأشكال حديثة غير مسبوقة، وهي موضوعات سنشير إلى بعض جوانبها لاحقاً[1].

جـ- الدراسات التي اهتمت بالعلماء والنخب ودورهم الاجتماعي الثقافي

هناك اهتمام متزايد بدراسة النخب التقليدية والحديثة من «المثقفين» الذين يقومون بدور المحرك الداعي إلى توجيه الرأي والوعي العام في حياة المجتمعات العربية الحديثة. ويكاد الحديث عن صراع الأفكار والإيديولوجيات والخطابات يكون من أبرز ظواهر ما يعرف بالنهضة العربية والصحوة والتجديد الإسلامي. وتداخل هذه الأوضاع مع الصراعات الدولية غاية في الأهمية، سنتناول هذا البعد من خلال ما قدم عمّا عرف بالإسلام السياسي لاحقاً. لكن سنعالج هنا وبشكل موجز بعض أهم الدراسات التي تناولت دور المثقفين والعلماء في المجتمع العربي الحديث. هناك عدد من الدراسات التي سعت لتقديم أفكار حول النخب السياسية التي تعمل على إحداث تغييرات في المجتمع العربي. ويمكن تصنيف هذه الدراسات إلى مجموعات بناء على المنطلقات التي تنطلق منها: بعضها يهتم بدور المثقف في عملية

---

[1] انظر: بعض دراسات منى أباظة حول الأسواق الجديدة (المول) في القاهرة والنزعة الاستهلاكية، كذلك انظر بعض الدراسات الأنثربولوجية التي تناولت علم الوسائل الإعلامية والنت وثقافة الشباب في المجتمعات العربية وأشكالها ومن ثم تأثيراتها على قيم المجتمعات العربية وتقاليدها.

الإصلاح والتغيير السياسي، والبعض يتناول الموضوع من منظور ماركس وتحديداً من منظور غرامشي. وتعد دراسة سعد الدين إبراهيم حول العلاقة بين الأمير والمثقف من الإسهامات المميزة. وتقدم دراسة فيليب الخوري بعداً تاريخياً لأدوار الأعيان والمثقفين في بلاد الشام في القرن السابق. وتقدم دراسات بن صنيتان حول النخب السياسية السعودية من خلال دراسة ميدانية إسهاماً مفيداً.

لكن هناك أدبيات أكاديمية مهمة تناولت موضوع العلماء ودورهم السياسي والأيديولوجي والاجتماعي في حياة مجتمعاتهم تستحق الدراسة والتأمل. ويقدم باقادر في كتابه (العلماء والدولة القومية الحديثة)[1] طائفة من أهم الدراسات التي تناولت ما قام به «العلماء» في حركات الاستقلال ومحاربة الهيمنة الغربية على الدول الإسلامية، وكذلك أثر أفكارهم وطروحاتهم في تشكيل موقف العالم العربي من عصر الحداثة والغرب الذي وجد نفسه أمامه.

وتقدم دراسة عبد العزيز الخضر[2] (السعودية: سيرة دولة ومجتمع، قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية) مراجعة تفصيلية للجدل والحراك في الخطابات «الإصلاحية» التي ماجت بها الساحة الفكرية والسياسية في المجتمع السعودي. إذ قدم الخضر متابعة تفصيلية تحليلية لمصادر تشكل الفكر الديني في المملكة والعوامل التي أثرت في تشكيله خاصة الظروف السياسية والاقتصادية. ودرس كيفية هيمنة هذا العقل الديني على مناحي الحياة الاجتماعية في

---

[1] Abubaker A. Bagader, The Ulama and the Modern. Muslim Nation State, K.L. Abim, 1983.

[2] عبد العزيز الخضر: السعودية، سيرة دولة ومجتمع - قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2010م.

المنزل والسوق والمدرسة والمجتمع بشكل عام، من خلال تحول الفكر السلفي عموماً والوهابي خصوصاً ممّا أسماه «الوهابية المنبوذة» إلى «الوهابية المرغوبة». ثم عرج على ذكر العديد من المواجهات بين هذا الفكر وغيره من الخطابات في شكل قضايا، منها: المرأة وسياقة السيارة**!** وتعليمها وعملها، والاختلاط، والسيطرة على المناهج الدراسية، أو الاختلاف حول الحداثة سواء كانت الأدبية أو الاجتماعية. وفصل دور ما أسماه الفصل الثقافي وبالذات في الحياة الاجتماعية والثقافية وظهور ما أسماه عقل التنوير والإعلام والتنمية، وأخيراً بروز خطابات المعارضة من جميع النخب الدينية والعلمانية والليبرالية.
والدراسة تقدم منجماً ورصداً موثقاً للمعلومات التي عاشها ولايزال يعيشها المجتمع السعودي إجمالاً، ومنطقة نجد المهمة سياسياً خصوصاً. وما يميز الدراسة بالإضافة إلى الرصد الدقيق والتفصيلي الذي يقدم الأفكار ويترجم لأصحابها؛ موقعهم الاجتماعي والسياسي، أنها عملت على تقديم هذه الخطابات في سياقها الاجتماعي التاريخي، مبرزة الظروف والعوامل الداخلية والخارجية. والدراسة بالصورة المقدمة تمنح الدارسين المختصين في الأنثربولوجيا معلومات وبيانات يمكن أن تساعدهم على القيام بدراسات إضافية جديدة عن دور الجدل الفكري في حياة المجتمع العربي الحديث.
لكن إذا كانت دراسة الخضر تعتمد على الرصد والتوثيق، فهناك دراسات ميدانية تنتهج الدراسة والتحليل الأنثربولوجي لدراسة العالِم/ الخطيب التقليدي وأثر خطابه فيمن يحضرون خطبة الجمعة مثلاً. فمثلاً تقدم دراسة رتشارد أنطون1 المعنونة (الواعظ المسلم) دراسة تفصيلية عن إمام مسجد وخطيب جمعة

---

[1] Richard Antoun, Muslim Preacher.

في قرية كفر الماء بالأردن، يدرس فيها سيرة إمام ذلك المسجد وتكونه وتحوله، ويدرس بشكل تفصيلي خطب الجمعة التي ألقاها الشيخ، وحلل مضامينها وأسلوب الواعظ واستثماره للمناسبات التاريخية للتعليق على الواقع السياسي والاجتماعي الذي يعيشه المجتمع، وأثر ذلك في تشكيل وعي من يحضرون صلاة الجمعة وفهمهم. والطريف في هذه الدراسة هو أسلوب تناول الباحث لأسلوب الوعظ، وربط ذلك بتأثير أفكار الشيخ ونفوذها في مستمعيه. ولقد درس الباحث فترة ليست بالقصيرة نسبياً ما شعر به من تطور وصقل لمستوى الشيخ، وقدم لنا نبذة عن المصادر المعرفية الداخلية والخارجية التي ترفد هذا التطور في أدائه، وهو أمر يتناول ما يمكن أن نسميه بالنسق الفكري للدعوة، ومن ثم تأثير العلماء في عامة الناس، وتقديم تفسيرات وتحليلات لقضاياهم الأسرية والاجتماعية، والأهم السياسية، داخل أوطانهم، أو ما يخص العالم العربي والإسلامي. وكما هو متوقع كان حضور الصراعات السياسية الكبرى كلي الحضور؛ مثل الصراع العربي الإسرائيلي.

وإذا انفردت دراسة أنطون بدراسة إمام مسجد واحد، فإن دراسة باتريك جفيني كانت لأربعة أئمة وخطباء مساجد في مصر، عمل على أن يكونوا من خلفيات ومدارس فكرية مختلفة: شيخ تقليدي محافظ، وآخر يميل إلى التصوف، وآخر ليبرالي، وآخر ثوري تجديدي. ومن خلال دراسة تسجيلات خطبهم وتحليل موضوعاتها وأساليبها البلاغية والخطابية، وكذلك من خلال إجراء مقابلات مختارة مع عينة من المتلقين، سعت الدراسة إلى تقديم تحليل حول دور الأئمة والخطباء ومكانتهم ووظيفتهم في الصراع الفكري السائد في مصر حالياً. والدراسة طريفة في سعيها للإفادة من ديناميات واقع إنتاج هذه الأفكار الدينية واستهلاكها، وأثرها في حياة الناس العاديين، وكذلك دراسة

الموضوعات المطروحة والمفردات والمفاهيم المستخدمة، والعمل على ربطها بمجمل الحياة السياسية والفكرية في مصر1. ويظهر أن هذا الضرب من الأبحاث والدراسات مهم، ونتوقع ظهور دراسات جديدة إضافية لن تتناول أمثال هذه المواعظ فقط في خطبة الجمعة، لكن ربما في مجالات أخرى، كالذي تقدمه دراسة الفندي2 عن خطابات المعارضة الدينية السعودية. ولقد شهدت الفترة المتأخرة أعمالاً دراسية نقدية ساخرة لهذه لممارسات الخطابية، بعضها ركز فقط على العلماء التقليديين لكن بعضها تناول النخب العلمانية والليبرالية بنوع من النقد الساخر وأحياناً التجريحي، وتعد دراسة بدرية البشر عن أثر برنامج (طاش ما طاش) من منظور الدراسة الاجتماعية الحديثة مما يلقي الضوء على هذه الرؤى. ونظراً لأن أمثال هذه الأعمال الدرامية تشهد مشاهدة جماهيرية واسعة، فإنها تستحق، بل توجب، دراسات تفصيلية عن مضامينها، وأثر النقد الذي تقدمه في الجدل الصاخب حول هذه الخطابات3.

د- القضاء والعدالة وثقافة المحاكم الشرعية والمدنية

شهدت الدراسات الحديثة تطوراً نوعياً واهتماماً متزايداً في دراسة فضاء القضاء في الدراسات الأنثربولوجية، وكان من نصيب الدراسات العربية ظهور بعض الدراسات (المتميزُ منها بعضه عن المغرب، كما هو الحال مثلاً في دراسات روزن بعنوان (أنثربولوجيا العدالة) التي قامت على أساس دراسات

---

[1] Patrick Gaffney, The Pulpit of the Prophet, Islamic Preaching in Contemporary Egypt, California Press, 1995.

[2] دراسة مأمون الفندي تناولت بالتحليل خطابات العودة والحوالي والفقيه، ومجموعة من المعارضين السعوديين الإسلاميين.

[3] دراسة البشر الصادرة عن المركز الثقافي العربي في بيروت، ركزت على الدور «التنويري» لبرنامج طاش ما طاش الشهير.

ميدانية حول الإجراءات القضائية في محاكم سلا بالمغرب، لكن هذا يجعلها خارج إطار حدود دراستنا).
لكن بالإمكان الإشارة إلى دراسات عديدة أخرى مثل دراسة آنا فيرث للقضايا المرفوعة لمحكمة صنعاء التي ركزت فيها على حالات الخلافات الأسرية؛ من نفقة وإعالة وطلاق. ولقد عنيت الدراسة بتقديم أساليب المرافعات وعرض الحالات والإجراءات القضائية المتبعة. وقدمت الدراسة مراجعة «نقدية» لقانون الأسرة اليمني، وفصلت في وصف محكمة صنعاء وأساليب تقديم المتخاصمين قضاياهم، وقدمت إحصاء ببعض القضايا المعروضة على المحكمة1.
وتمدنا مجلة (القانون الإسلامي والمجتمع)2 بدراسات تاريخية مهمة، تعتمد في دراستها على المناهج الحديثة، وتتناول العديد من الموضوعات والأسئلة الحديثة التي تدرس أنواع القضايا التي تتناولها المحاكم الشرعية وأحكامها، وذلك من خلال ما نجده في سجلات المحاكم الشرعية. وهذا التناول الذي يركز على وثائق العديد من الموضوعات ما يعرف بأنثربولوجيا القانون. فعن طريق دراسة هذه السجلات والوثائق بالإمكان تقديم صورة «تفصيلية» عن الممارسات والإجراءات العدلية التي تمت ممارستها في المراحل التاريخية المختلفة. وتقدم لنا دراسة وثائق الأوقاف أنواع الأوقاف المختلفة ووظائفها، وأثر هذه الأوقاف في نمو المدينة وتوسّعها من ناحية، وأثر هذه الأوقاف في حياة أعداد كبيرة من سكان المجتمع، وبالذات الفئات الفقيرة والمهمشة

---

[1] انظر: آنا فيرث: محكمة صنعاء - الأسرة والمقدرة على المناقشة، مجلة الاجتهاد (39/40)، مرجع سابق.

[2] مجلة (القانون الإسلامي والمجتمع)، من إصدارات دار بريل الشهيرة، وهي تقدم مقاربات تاريخية أنثربولوجية للفقه في المجتمعات المسلمة، انظر: مجلة الاجتهاد، العدد (57/58)، 2003م، والذي يدور ملفه حول: التجديد الفقهي والديني، حيث ترد الإشارة إلى عدد من نماذج الدراسات التي تصدر في هذه المجلة المهمة.

وتقدم أمثال هذه الدراسات التاريخية ذات الصبغة الاجتماعية الثقافية نماذج مهمة للمقارنة بين ما كانت عليه المدينة في القرون القريبة الخوالي (السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر) وما هي عليه الحياة اليوم، وأثر تدخل الدولة القومية الحديثة في حياة المجتمع.

وفي هذا السياق تعد الدراسات الحديثة التي تعتمد على هذه الوثائق نقلة نوعية فيما يمكن تسميته بالدراسات الأنثربولوجية التاريخية. فمثلاً اعتمدت دراسة ليندا شيلشر1 (دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) على دراسة الوثائق والسجلات لتقدم لنا تفاصيل إثنوجرافية عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في دمشق، وكذلك درست الشرائح الاجتماعية الدمشقية التي كانت مؤثرة على الحياة فيها. وباستخدام البروسبوجرافيا دونت لنا وبشكل طريف حيوات الأسر التي سيطرت وتعاقبت على المناصب العليا: السياسية والدينية والاجتماعية فيها، وأوضحت الصراعات والقوى التي كانت تشكل حيواتهم واستمرار قبضتهم على القوة أو سقوطهم وتدهورهم في سلم الحراك الاجتماعي.

وتعد دراسات عبد الكريم رافق وغيره من المؤرخين المحدثين الذين تبنوا مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة وأسئلتها ومفاهيمها، ما يشكل إطلالة تاريخية أنثربولوجية كدراسة مجتمعات في الماضي، وبإمكان هذه الدراسات أن تشكل نافذة مهمة جداً لسلسلة من الدراسات المقارنة بين ما عليه حالة مجتمعاتنا اليوم، وما كانت عليه حتى وقت قريب. ولضرب المثل على ما ذهبنا

---

[1] ليندا شيلشر: دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، دمشق، دار الجمهورية، 1998، وتقدم الدراسة نماذج لتواريخ ودور مجموعة الأسر السورية التي كان لها أدوار مهمة في حياة مجتمعها مثل آل العظم، العظمة، الشملي، البارودي، آل شمدين، وغيرهم كثير، والدراسات اعتمدت على الوثائق والمقابلات الميدانية.

إليه تقدم دراسة مهند مبيضين لأشكال الترويح في المدينة العربية التقليدية في دمشق نموذجاً لإمكانيات هذه الدراسات التاريخية سواء في الموضوعات التي تقوم بدراستها أو أساليب تناولها المنهجية.

وأخيراً ربما كان من المفيد الإشارة إلى بعض الدراسات التي تناولت ما يعرف بالقضاء العرفي[1]، وهو غالباً ما ينتشر بين البدو وبعض المجموعات القبلية التي تفضله على القضاء الرسمي. وهناك دراسة حول القضاء العرفي بين بدو سيناء فصلت فيه الدراسة إجراءات مجالس القضاء العرفي وكيف أنه في حالة هؤلاء الجماعات هو القضاء المعتمد حتى لو كانت هناك محاكمات رسمية مدنية أو شرعية في نفس القضية. وتقدم دراسة لماركس القضاء العرفي بين بادية النقب وبئر السبع، واهتمت الدراسة بعملية «البشعة» الوسيلة التي تستخدم للحصول على الاعتراف بالجريمة، وكذلك موضوعات الديات أو العقوبات التعويضية المادية في نزاع هذه الجماعات البدوية.

والمطلع على المجلات التقليدية الفقهية، مثل مجلة الدراسات الفقهية المعاصرة أو مجلة البحوث الإسلامية أو مجلة العدل في المملكة العربية السعودية[2]، ولهذه المجلات نظيراتها في معظم الدول العربية، يمكنه أن يكون - من خلال الأجوبة عن الأسئلة والاستفسارات - على معرفة بقضايا المجتمع وهمومه في

---

[1] Emanuel Marx, Bedoun of the Negev, Manchester University Press, 1967.

وله دراسة عن القضاء العرفي، وفي الواقع قائمة الدراسات التي اهتمت بالقضاء العرفي عند البدو طويلة، انظر: عارف العارف، مثلاً.

[2] تقدم هذه المجلات عادة مجموعة من الأسئلة، ومن ثم الفتاوى، بخصوص عدد من المسائل الاجتماعية التي تعبر عن هموم الناس وتعكس ما يجري في حياتهم اليومية، وهذا الموضوع الخاص بالفتاوى عموماً له مكاتب عربية واسعة لعل أشهرها فتاوى الونشريسي والبتريسي وعقوم وغيرهم، ولقد قامت الآن دراسات تاريخية اجتماعية تهتم بدراسة ما كان عليه المجتمع من خلال أمثال هذه الفتاوى.

تفاصيل قضاياه الاجتماعية والأسرية. وتقدم مجموعات الفتاوى مادة أولية مهمة قدمت على أساسها دراسة اجتماعية تاريخية مهمة، وقد أشرنا على سبيل المثال إلى دراسة فوزية باشطح وكيف أنها تمكنت، انطلاقاً مما تقدمه هذه الفتاوى من مادة أولية، من رسم مؤشرات وبيانات لدراسة أوضاع المرأة والأسرة وربما المجتمع. ولقد قدم عبد الإله بن سعيد دراسة أنثربولوجية حول سجلات المحاكم في الرياض حول الإرث[1].

هـ- الدراسات التي اهتمت بالتدين والإسلام السياسي والإرهاب

شهدت نهاية مرحلة الحرب الباردة بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، بدايات تحولات فكرية وسياسية، اهتمت بشكل من أشكال الصراع القائم على تأكيد أهمية الهوية الدينية، سمي هذا الاهتمام بالاتجاهات «الأصولية». وظهرت أدبيات عديدة تدرس هذه الظاهرة في الأديان الرئيسية في العالم. لكن وربما في إطار المواجهات الإقليمية والتي صاحبها مواجهات دموية بين أتباع الأديان أو بين بعض الجماعات «الدينية» والدولة الحديثة، ما برر الاهتمامات المتزايدة بظاهرة تدين سياسي في الوقت الذي كان الاعتقاد السائد في أوساط علماء العلوم الاجتماعية بانحسار الدين في حياة المجتمعات.

ولقد اهتم بعض الدارسين بدراسة أمثال هذه الحركات الدينية ذات الصبغة الاعتراضية في بعض البلدان العربية، على وجه الخصوص في مصر، وصدرت مجموعة من الدراسات الميدانية التي درست ميدانياً ما عرف بجماعات التكفير والهجرة والجهاد ونحو ذلك، ومنها دراسات جيل كيبل المبكرة مثل: (ثأر الله: دراسة في الأصوليات) و(النبي والفرعون) التي سعت لتقديم فكر سيد قطب والمودودي وأثرهما في نزعات الشباب الغاضبة

---

[1] رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة لجامعة هل ببريطانيا.

ضد الدولة في المجتمع. وفي هذا السياق ظهر سيل من الدراسات والكتابات التي تناولت موضوع «الأصولية» من أهمها المشروع الضخم الذي نشرته جامعة شيكاغو[1].

وبعد سقوط المعسكر الشرقي وانتهاء مرحلة الحرب الباردة، ظهرت دراسات عديدة تؤكد ظهور نظام عالمي جديد، الولايات المتحدة الأمريكية زعيمه الأوحد، وأصبح من الواضح أن «النظام الأمريكي» هو النظام الوحيد الذي يشكل الخيار الصالح والمناسب لهذه المرحلة الجديدة، وكتابات فوكوياما، وما كان على شاكلتها، هي الأرضية التي ترعرعت فيها توجهات ما عرف لاحقاً باليمين الأمريكي أو المحافظين الجدد، التيار الذي اعتبر الإسلام هو العدو البديل للاتحاد السوفييتي. وكان كتاب هنتنجتون: (صدام الحضارات) يشكل تحولاً في بلورة هذا الاعتقاد ومن ثم تشجيع حشد أشكال عديدة من التناولات البحثية والسياسية لتعميق أنواع المواجهات المحتملة بين الغرب والآخر، وبالذات الإسلام[2].

وظهرت دراسات عديدة تتناول ما يسمى بالإسلام السياسي وعداء الإسلام للحضارة الغربية بشكل تتزايد وتيرته، ومن ثم نفوذه وتأثيره في تشكيل الرأي العام، وكانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر دافعاً قوياً لزيادة الطلب على كل أنوع الدراسات التي من شأنها أن تقدم، في غالب الأحيان، صورة منفرة عن الإسلام وعالمه لجماهير أصبحت تخافه وتشعر أنه يشكل مصدر خطر على وجودها.

---

[1] أعمال كيبل ولوروا وبورغا ترجم معظمها إلى العربية، أما ما نشرته جامعة شيكاغو فإنه - وهو يشكل مشروعاً بحثياً ضخماً صدر في أكثر من خمسة مجلدات ضخمة - تناول ما عرف بظاهرة الأصولية.

[2] حظي كتاب فوكوياما باهتمام كبير، وترجم إلى العربية. ويصدق الأمر نفسه على كتاب هنتنجتون، لكن معظم الدراسات التي تناولت هذه الكتب كانت سجالية وسياسية، وندرت الدراسات التحليلية، سواء لدوافع هؤلاء الكتاب أو مصداقية ما كتبوا!

وهنا برزت دراسات عديدة حول الإسلام السياسي، وتميزت الدراسات الفرنسية التي قام بها جيل كبيل ولوروا وبورغا وغيرهم كثير. وكان لبرنارد لويس دور العالم المطّلع بوثوقية على دوافع الأمور التي حدت المسلمين إلى كل هذا الغضب والحقد على الغرب، بسبب انحسار حضارتهم، وفشلهم في دخول العالم الحديث، وتسلط الغرب على مقدراتهم وسيطرته، وشعورهم بالإهانة والازدراء. وشارك العديد من الكتاب والصحافيين والسياسيين في حملات متزايدة تعتمد أحياناً على بعض المقابلات أو الدراسات الميدانية المحدودة، معلومات من شأنها الربط بين الإرهاب والإسلام وتصوير العالم الإسلامي بالتخلف والعداء لكل ما هو حديث أو غربي.

ويقدم كليفورد جيرتس[1]، عالم الأنثربولوجيا الأمريكي المشهور، في مقالته (أي الطرق إلى مكة؟) مراجعة نقدية لسيل الكتابات والدراسات التي تناولت التدين و«الإسلام السياسي» في أمريكا والغرب عموماً. وهو إجمالاً يرى أن هذه الكتابات ذات طابع تعبوي ومسيسة، وأنها زادت من ضبابية معرفة الغرب للإسلام والعالم الإسلامي. وصنف هذه الدراسات إلى أربعة أنواع:

(1) دراسة تعتمد نوعاً من المقارنة الحضارية، تقابل بين «الغرب» ككل و«الإسلام» ككل وتقارن بين مصائرهما.

(2) محاولات تعزل الاتجاهات المختلفة للفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة وتضعها داخل مخطط ثقافي معروف من المقابلات الأيديولوجية، أي تصنيفه إلى إسلام وإسلاميين «جيدين» في مقابل «سيئين»، أو «حقيقيين» مقابل «غير حقيقيين»، و«أصليين» مقابل «مختطفين»، و«متسامحين»

---

[1] انظر ترجمة مقالة كليفورد جيرتس: (أي الطرق إلى مكة؟)، في: أبو بكر باقادر: أنثربولوجيا العالم الإسلامي، بيروت، دار الهادي، 2005م، ص 375-410.

مقابل «إرهابيين»، وذلك بحسب التصنيفات المتعارف عليها في التعبير السياسي.
(3) المقاربة الاسترضائية أو التقريبية، حيث تبذل جهود تسعى لتقريب فكرة «هناك طرق كثيرة إلى الله، لكن الله واحد»؛ أي السعي إلى إيجاد نوع من التطابق بين التعاليم الإسلامية وتعاليم التقاليد الدينية الرئيسة الأخرى، في محاولة لتمهيد مسار إيجابي لنهوض مسارات هذا التقليد.
(4) مقاربة تركز على أهمية دراسات مكان أو شعب يفهم الإسلام لا على أنه هوية كبرى متماسكة عبر الزمن، بل مجرد أسرة تقاليد متشابهة، قد تكون مفصولة بعضها عن بعض في حالة تواصل مباشر وصعب بعضها مع بعض.
وقدم جيرتس مراجعة نقدية لهذه الدراسات، وأوضح أنها في أغلبها سجالية انتقائية مسيسة لا تساعد على تأسيس فهم متوازن للإسلام والعالم الإسلامي، بل ربما ساعدت على تأصيل صورة منفرة مشحونة بالعدوانية والكراهية، وهو يرى أن سيل «الدراسات» و«البحوث» هذه ربما لم يساعد الغرب في تشكيل مواقف وتصورات أفضل ولن يساعده.
لكنه يشير إلى وجود بعض الدراسات الحديثة التي أنجزها علماء أصولهم من العالم الإسلامي، لكن تدريبهم ومنهجيتهم العلمية غربية، ربما تقدم بارقة أمل لما يمكن أن تكون عليه الحالة العلمية في هذا السياق. أولى هذه الدراسات لرياض حسين بعنوان (خطوط الإيمان: مفاهيم المسلمين للإسلام والمجتمع)، والدراسة عبارة عن مسح ميداني واسع للاتجاهات في أربعة أقطار إسلامية؛ هي مصر وكازاخستان وأندونيسيا وباكستان. اعتمدت الدراسة على نحو 4500 مقابلة معمقة، سأل فيها عن كل ما يمت إلى إيمان المدروسين، ووجد تباينات واختلافات فيما بينهم حول العديد من التصورات والاعتقادات، انتهت به إلى أن

فكرة وجود فكرة إسلامية واحدة متماسكة وجامدة بخصوص قضايا الإنسان المعاصر، لا حقيقة أو واقع اجتماعي لها، وإنما على العكس توصل إلى وجود إسلام حيوي متحرك يتفاعل مع معطيات العصر ولديه مشروع حداثته الخاصة.
أما الدراسة الأخرى فهي لمحمد قاسم زمان بعنوان (العلماء في الإسلام المعاصر: التغيير) وهي دراسة مونوجرافية تفصيلية موثقة بشكل جيد لتطور أخوية ديبوند التي بدأت في الهند في ظل الاستعمار البريطاني في أواخر القرن التاسع عشر بوصفها ردة فعل إصلاحية ذات توجه صوفي ضد الحكم الاستعماري، تحركت لتصبح في مركز الجدل الذي قام «بين المسجد والدولة» الذي أحاط بقيام دولة الباكستان، والذي قدم مؤخراً الدافعية والعديد من قادة حركة طالبان. وأوضحت الدراسة، من بين نتائجها أن الصورة المستقبلية لعلماء المسلمين بوصفهم مجموعة سلبية ورجعية مرتبطة بإسلام لازماني ومعزول اجتماعياً صورة مغلوطة كلياً. ففي العديد من الأماكن يقدم هؤلاء العلماء مجموعة طلائعية في المجتمع، ويشكلون قيادات فاعلة ومهمة فيه.
وينتهي جيرتس محذراً من الدراسات التي ربما كانت تشكل ردود فعل لبعض الأحداث الإرهابية في تقديم تصور أو مفهوم سيئ ومسيء للإسلام والعالم الإسلامي، لأن أمثال هذه الأطروحات لن تزيد من تعقيد الأمور وإنما ستكون كارثية، خاصة إن أخذنا في الاعتبار أن التعاطي، وربما التعايش، مع الإسلام أصبح من ضرورات السياسة الخارجية الدولية، وأصبحت الولايات أحد أهم القوى المؤثرة في العالم الإسلامي[1].

[1] انظر مقالة جيرتس، المرجع السابق.

قدم طلال أسد في مراجعة أنثربولوجية نظرية في كتابه (حول الانتحاريين)1 ، أو من يقومون بعمليات استشهادية عن طريق تفجير أنفسهم. وما قام به طلال أسد هو دراسة الكيفية التي تعامل بها عدد من الأنثربولوجيين الغربيين مع هذه الظاهرة، وأوضح بشكل نقدي وتحليلي المغالطات «الأنثربولوجية» لمعظم هذه التغطيات، موضحاً كيف أن بعض هؤلاء الدارسين استخدموا النظريات والمنهجيات الأنثربولوجية وسيلة تسييسية ودعاية عدائية ضد العرب والفلسطينيين. والدراسة تحمل نفساً جدلياً، أوضح طلال أسد ضرورة الاستعانة به لمعرفة ما يمكن أن تستخدم فيه هذه الدراسات لمقاصد سياسية وثقافية. وكان قد تناول أسد - وبالأسلوب نفسه - ما جرى في بريطانيا من تناول لموضوع ثقافة المهاجرين ومكانتهم والعمل على تهميشهم وتحجيمهم في النقاشات التي دارت حول ما عرف بقضية سلمان رشدي.

وكان طلال أسد في السبعينيات والثمانينيات يقوم مع بعض زملائه من الباحثين في مجلة (غزل) بدراسات نقدية تتناول من منظور يساري نقدي العديد من الدراسات الأنثربولوجية. ونرى أن ما يقدمه أسد يشكل رافداً مهماً وربما ضرورياً في الأوساط الجامعية.

و- الدراسات التي تناولت جوانب من الحياة اليومية

هناك عدد من الدراسات الأنثربولوجية الطريفة التي درست بعض جوانب الحياة الثقافية في مجتمعات عربية. ولنبدأ بواحدة من أحدث هذه الدراسات، دراسة لي وين بعنوان (سياحة الليل...سياحة النهار) (كما ظهر في الترجمة العربية والعنوان

---

[1] طلال أسد: حول الانتحاريين، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008م.

بالإنجليزية: أهرامات ونواد ليلية)1 ، والدراسة تدرس بشكل مقارن، لكن منفصل، نوعين من السياحة إلى مصر، والقاهرة تحديداً؛ سياحة الغربيين الذين غالباً ما انحصر اهتمامهم السياحي بالآثار الفرعونية القديمة؛ وقدمت الباحثة تفاصيل عن الدراسات المصرية وهيئة الآثار وشركات السياحة من ناحية، وأسباب ولع الغربيين بحضارة مصر القديمة، وأرجعت هذا الواقع إلى عواطف ودوافع قديمة في وجدان الغربيين يكررون فيه الصراع الروماني - المصري القديم. وأغلبية هؤلاء السياح يمضون جل ساعات يومهم في زيارة المواقع الأثرية والمتاحف، مزودين بفضول جامح لتعرف مصر القديمة، وربما كان عدد كبير منهم اطلع على عدد من الكتب قبل القدوم. وفي المقابل نجد أعداداً كبيرة من السياح العرب، وبالذات من الخليج، وركزت الباحثة على السياح السعوديين الذين ترى أن لهم دوافع واهتمامات أخرى مختلفة تماماً عن الغربيين؛ فهم لا يكترثون كثيراً بالجوانب الثقافية والآثارية، وعادة لا يبدون كبير اهتمام بزيارة المتاحف، وغالباً ما تبدأ نشاطاتهم السياحية في المساء، يغشون فيها الأسواق وألواناً من النوادي الليلية والمسارح، وجل اهتمامهم قضاء أوقات «جميلة» ترفيهية، وهم عادة ما يقومون بهذه النشاطات في شكل مجموعات. وتفسر الباحثة أن السياحة عند كثير منهم، وبالذات الشباب، ذكوراً وإناثاً، يعدون سياحتهم في القاهرة عبارة عن مكان للقاء، ومتنفس بعيداً عن تضييقات ثقافة مجتمعهم، وربما كان هدف البعض اللقاء والتعارف بين الجنسين بقصد الزواج، لصعوبة تحقق ذلك في مجتمعهم الأصلي. وتشير الباحثة إلى أنه مع توفر مدن الخليج على متاجر تقدم اختيارات أفضل، وكذلك أماكن ترويج أكثر تطوراً، إلا أن

---

[1] لي وين: سياحة الليل...سياحة النهار، دمشق، قدمس، 2009م.

هذه الأمور لم تحل دون هذا النوع من السياحة، وذلك لأن القاهرة أصبحت عند هؤلاء ملتقى أكثر منها مكاناً يقدم لهم ما يتطلعون إليه من متع أو خدمات! وفي نظرها غالباً ما يعيش هؤلاء السياح في مصر بأقل أو أدنى حد من الاحتكاك مع المصريين، مما ولّد نوعاً من التنافر وسوء الفهم بينهم والمصريين، وشكل كل فريق منهم صوره النمطية السلبية عن الآخر، لكن مع ذلك كانت استمرارية تدفق السياح المستمر بسبب ما يمكنهم ممارسته وتحقيقه في مصر، ما يرجح أن عندهم أسبابهم ودوافعهم التي تجعلهم يقومون بزيارة مصر.

وتقدم إفلين ردي دراسة متعمقة بعنوان (المرأة البلدية تلعب بالبيضة والحجر)[1] في أحد الأحياء الشعبية القاهرية المكثفة، بولاق أبو العلا، تفصيلاً عن الحياة اليومية بسبب عوزهم وفقرهم، وأشكال التضامن والتعاون القائم بينهم، والذي يتخطى مسألة الدين أو الخلفيات الثقافية. وقدمت الدراسة جانباً من آليات صراع البقاء في هذا الحي الفقير فيما يعرف بـ «الردح البلدي».

وأوضحت الدراسة من خلال عينات من تبادلات متطلبات الحياة اليومية ومواجهاتها، ما يوضح ثقافة هذا المجتمع المحلي. وتكشف الدراسة، التي استعانت بمنجزات الدراسات اللسانية الأنثربولوجية مدى أهمية ما يجري في قاع المجتمع، وأهمية ذلك في فهم «مشاكل» المجتمع الكبير.

وقدمت هيلين بيكر دراسة للقرافة أو حي القبور والمدافن في القاهرة في دراستها التي عنونتها (مدينة الموتى)، ركزت فيها على مشاكل الفقر والعشوائيات الحضرية، وكيف أن فقراء المدينة عملوا جهدهم لتحقيق الحدود الضرورية الدنيا للعيش حتى مع الموتى. فالقرافة تحولت من مجرد قبور إلى مدينة

---

[1] الكتاب صادر عن دار لاين رايتر بأمريكا.

تسكنها أعداد كبيرة من الفقراء، لم يكتفوا بالعيش فيها وإنما بعشوائية صامتة «أبدعوا» أحياء بها كل متطلبات الحياة الاستهلاكية الحديثة! ودراسة بيكر ليست الوحيدة حول الفقر وفقراء القاهرة خصوصاً، لكن دراسة هيلين بيكر تميزت باهتمامها بتقديم مبادرة الفقراء إزاء البيئة والظروف الاجتماعية والاقتصادية التي وجدوا أنفسهم فيها.

وتقدم دراسة طريفة بعنوان (شغلة مثل أي شغلة أخرى) وهي دراسة اهتمت بعالم «العوالم» والراقصات. ولقد قدمت الدراسة مجموعة واسعة من المقابلات المعمقة لتفسير الأسباب العائلية والاجتماعية التي دفعت بهؤلاء الفتيات إلى العمل في هذه المهن، موضحة أن عوامل مثل الفقر وتفسخ الحياة الأسرية، ووجود بعض القوادين، وإدمان المخدرات، وغيرها من عوامل بالإضافة إلى الطمع في الكسب السريع، وانحلال القيم، وغيرها، من أهم الأسباب التي جعلت هؤلاء الفتيات يقبلن هذا العالم القاسي. بعد ذلك قدمت الباحثة تحليلات مهمة حول القيم والأخلاق وتدهورها في المجتمع الحديث، وكذلك تبعات التهميش والإهمال لمن انخرطوا في الرذيلة وعالم الجنس والمخدرات. وأوضحت الباحثة أن أغلبية المدروسات يرين أنفسهن ضحية ظروف، ويأملن بالتحرر من أوضاعهن وكسب احترام المجتمع لهن.

وقدم لنا إسحاق الخوري[1] عدداً من الدراسات سعت إلى تقديم صور عن تأثير الثقافة والتاريخ التقليدي للمجتمع العربي في أشكال الحياة العربية المعاصرة. سنقدم بشكل موجز دراستين من دراساته؛ أولاهما دراسة بعنوان (إمامة الشهيد إمامة البطل)؛

---

[1] إسحاق فؤاد الخوري: إمامة الشهيد إمامة البطل، بيروت، مكتبة الخياط، 1988م. وكذلك له: القبيلة والدولة في البحرين، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1983م. وله دراسة عن الدروز بالإنجليزية، وغيرها من الدراسات.

وهي دراسة تاريخية أنثربولوجية، سعى الخوري فيها إلى توضيح أن الفِرَق والمذاهب الدينية الأصيلة في المشرق العربي من مسيحية أو شيعية اثني عشرية أو زيدية أو إباضية وغيرها، وجدت نفسها بحاجة إلى تشكيل ما أسماه بالمجتمع الديني في مقابل المجتمع الكبير، بحيث كانت، وربما لا تزال، هذه الفرق تفرق بين العالمين، على حين أن أغلب السكان من السنة ليس لديهم هذا التفريق، فالمجتمع بالحرف الكبير هو أيضاً المجتمع الديني لهم، وسبب ذلك أنهم ومنذ بداية تاريخ الإسلام في هذه المنطقة هم من كانت لهم القيادة على المجتمع، مما جعلهم لا يشعرون بوجود تباين أو اختلاف بين العالمين. وتفاصيل الأمثلة والمعطيات التي قدمها خوري في دراسته هذه قد تكون موضع جدل واختلاف في تفاصيلها، لكن الصورة العامة والفكرة التي انطلقت منها مقاربته تقدم وسيلة مهمة لفهم، ومن ثم تفسير، كثير مما يجري في المجتمع العربي. وللخوري دراسة لها المنطلقات نفسها حول البحرين.أما دراسته الأخرى التي نرغب في الإشارة إليها - وهي تشترك في إطارها العام مع دراسات أخرى - فهي بعنوان (أن تكون درزياً)؛ وهي محاولة أنثربولوجية لدراسة جوانب من ثقافة مجتمع الدروز وبنيته سواء في لبنان أو غيره. والدراسة توضح الانتقال الدائم والمستمر بين عالمين: عالم الجماعة الخاصة والحياة العامة في مجتمع متعدد الطوائف والنحل. ومسألة دراسة مجموعات ذات خصائص ثقافية محددة، ومن ثم مبرزة لهوية ثقافية على مستوى المجتمع، من الدراسات التي تناولها بعض الدارسين في مجتمعنا العربي، فدراسة الأب عربوط (الفلاحين) وسوزان المسيري (ولد البلد: الهوية التقليدية)، تشكل إضافات طريفة في إطار الدراسات الثقافية والأنثربولوجية.

وقبل الختام لابد من الإشارة إلى بعض الدراسات الاجتماعية/ الأنثربولوجية الطموحة، لعل من أبرزها دراسة سعد الدين إبراهيم (النظام العربي الجديد)1 التي قدم فيها خمسة نماذج مثالية يرى أنها تشكل معايير لدراسة أنماط جديدة لفاعلين اجتماعيين في المجتمع العربي الحديث. وكذلك علينا ألا ننسى النماذج المثالية التي قدمها حامد عمار أولاً في كتابه (دراسات في بناء البشر) إذ يقدم ما أسماه بالشخصية الفهلوية مقابل الشخصية المنتجة، وأخيراً في نموذج «الشخصية الهباشة»، ونماذجه عبارة عن تمثلات ثقافية معيارية قد تساعد على مقاربة ثقافية لعينات من مجتمعنا العربي المعاصر (استعان صادق العظم بدراسة الشخصية الفهلوية لتفسير أسباب نكسة حرب الأيام الستة).ونشر مركز دراسات الوحدة العربية مجموعة كبيرة من الإصدارات تناولت الهجرة إلى دول الخليج النفطية، وأثر ذلك في ثقافة الخليج ومجتمعه ومجتمعات المهاجرين. وهذه الدراسات قدمت أبعاداً ثقافية واقتصادية مهمة لتأثيرات النفط في حياة المجتمع العربي2.

ونجد دراسة حليم بركات (المجتمع العربي المعاصر)3 ، وهي عمل بانورامي طموح، سعى لتقديم دراسة للمجتمع العربي المعاصر انطلاقاً من تراكمات الدراسات السوسيولوجية التي تناولت المجتمع العربي وبالاعتماد عليها. فنجد في هذه الدراسة دراسة لأساليب الحياة الاجتماعية والحياة الأسرية والعلاقات الإثنية والمذهبية والطائفية، وأثرها في تماسك المجتمع العربي

---

[1] سعد الدين إبراهيم: النظام العربي الجديد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م.

[2] تعددت الدراسات العربية التي تناولت موضوع الهجرة، انظر مثلاً: نادر فرجاني: رحل في أرض العرب - عن الهجرة للعمل في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م. وكذلك: باقر سليمان النجار: حلم الهجرة للثروة - الهجرة والعمالة المهاجرة في الخليج العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م.

[3] حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م.

ووحدته، وكذلك قدمت الدراسة لمحات عن ثقافة المجتمع العربي الكبير ممثلة في الحداثة والتحولات التي يمر بها.

وترفد دراسة بركات الطموحة ما تقدمه تقارير التنمية التي حظيت مؤخراً باهتمام دولي واسع، والتي أبرزت العديد من مكامن أوجه القصور في عملية التنمية في العالم العربي، وبالذات في الجوانب التي يمكن أن يعتمد عليها المجتمع لخروجه من تخلفه ورجعيته في المجال التربوي والمعرفي الفكري، وليست هذه التقارير الصادرة عن الأمم المتحدة هي الوحيدة، إذ ظهرت أنواع مختلفة من التقارير العامة، منها ما هو استراتيجي وآخر عن الطفل العربي، وتقارير صادرة عن الدول العربية، تقدم إحصائيات وإنجازات، وأحياناً إشارات إحصائية مهمة. وتعد الإحصائيات والموضوعات التي تقدمها الأسكوا رافداً مهماً وأساسياً للدراسات السوسيولوجية والأنثربولوجية، فهي تقدم قواعد بيانات، وترصد، بل أحياناً كثيرة تحدد، مسارات الاهتمامات البحثية التي «ينبغي» أن تكون مداراً ومحوراً لاهتمامات الباحثين[1].

مسوح وحوصلات للدراسات الأنثربولوجية في الشرق الأوسط

مع أن الاهتمام الأنثربولوجي بالشرق الأوسط كان متأخراً نوعاً ما، إلا أن الدراسات التي تمت في إطاره الجغرافي حظيت بمراجعات ونقاشات، بعضها ظهر في شكل كتب تناولت العالم العربي من منظور أنثربولوجي[2]، كما هو الحال مثلاً في كتاب دايل إيكلمان حول أنثربولوجيا الشرق الأوسط وشمال إفريقيا؛

---

[1] اكتسبت تقارير التنمية نوعاً من المصداقية والقبول لتقديمها الواقع العربي القاسي كما هو، لكن تقارير الأسكوا تحديداً ودراساتها، وتناولها لموضوعات كالفقر والعشوائيات والجندر والقضايا السكانية والخدمات، وغيرها من قضايا التنمية، جعل هذه الدراسات تأخذ أهمية كبيرة.

[2] Dale Eickelman, The Middle Esat: An Anthropological Approach, N.J. Printice Hall, 1989.

لكن بالإضافة إلى ذلك، هناك مجموعة من المراجعات النقدية التي قدمت مسوحاً نقدية للأدبيات الصادرة. من أبرز هذه المراجعات النقدية مقالة عبدالحميد الزين (البحث عن أنثربولوجيا الإسلام)، ومراجعة طلال أسد (فكرة أنثربولوجيا الإسلام) ومراجعة ليلى أبو اللغد (المجالات النظرية في أنثربولوجيا العالم العربي) ومراجعة منصور المعدّل (دراسة الثقافة الإسلامية والسياسية) وكذلك مراجعة جاك فاردنبرغ (إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية)، وأخيراً مراجعة كليفورد جيرتس (أي الطرق إلى مكة؟). وتقدم هذه المراجعات الكثير من التبصرات والتعليقات النقدية للدراسات التي تمت، وسعى بعضها إلى توجيه الأنظار إلى تباين واختلاف منطلقات الدراسات التي أشير إليها، وإمكانية التأسيس لأنثربولوجيا العالم العربي عن طريق تراكمها[1].

ويظهر لي بعض هذا المسح المختصر لحقل الدراسات الأنثربولوجية بعض الملاحظات العامة، منها تفاوت حجم الدراسات الميدانية في المنطقة ونوعيتها، إذ حظيت بعض الدول بدراسات أكثر من غيرها، بل ربما لا نجد دراسات في بعضها، خاصة الدراسات التي قام بها دارسون أجانب، ولعل ذلك يرجع إلى الإجراءات القانونية والبحثية التي تفرضها وتقررها كل دولة على حدة. أيضاً ربما كانت موضوعات الدراسات تحددها اعتبارات عديدة ليست فقط أكاديمية.

وربما كان الأهم هو السؤال عن كيفية استقبال هذه الدراسات التي أصبحت في أوساط عديدة مؤثرة وتشكل واحداً من أهم مصادر المعلومات ومن ثم السياسات إزاء منطقتنا. فمع أن

---

[1] انظر ترجمات هذه المراجعات في كتاب أبو بكر باقادر: أنثربولوجيا الإسلام، بيروت، دار الهادي، 2005م.

بعض هذه الدراسات ترجم إلى العربية لكن - بحسب علمي - لم تظفر هذه الترجمات بالنقد والتحليل، ولم تجد طريقها - ربما فقط في الجامعات الأجنبية العاملة في منطقتنا، كالجامعة الأمريكية في القاهرة - إلى المقررات الجامعية. وكذلك مع إسهام بعض الأنثربولوجيين المحليين في هذه الدراسات والمشاركة في النقد، إلا أن ذلك غالباً ما يتم بلغات غير عربية وفي أوساط أكاديمية أجنبية، وهكذا تغدو في كثير من الأحيان الدراسات الأنثربولوجية موضع فضولٍ واهتمام لدارسي العالم العربي من خارجه. ولا أتصور أن هذا موقف سياسي أو أيديولوجي من طرف المختصين في العلوم الاجتماعية، ولكنه قد يكون تقليداً يتعلق بمفاهيم الدراسات الجامعية والكتاب الجامعي الذي يدرسه الطلاب. وإذا كانت هذه الدراسات تصلح أن تكون مادة للاستهلاك الثقافي بين أوساط المثقفين، إلا أننا مع ذلك لم نلحظ إشارات أو انتقادات لهذه الأدبيات في الكتابات العربية المعاصرة، ربما باستثناء ما كتبه فوكوياما وهنتنجتون.

نأمل أن تقود هذه الحوصلة والحوارية إلى لفت أنظار المثقف العربي إلى هذه الأدبيات التي يتناول بعضها اليومي والمعيش والمسكوت عنه بشكل منهجي. وكذلك ربما ساعد الاهتمام بأمثال هذه الدراسات والأدبيات إلى تعزيز تناول الظواهر الاجتماعية من التسطيح الصحفي أو التناول المسيِّس السجالي إلى السعي لمعرفة الأسباب الكامنة وراء العديد مما يجري في مجتمعنا وثقافتنا الراهنة.

الممارسة الأنثربولوجية بالمغرب

أ. د. حسن رشيق

تروم هذه الدراسة إعطاء فكرة عامة عن الممارسة الأنثربولوجية بالمغرب؛ عن نشأتها، مواضيعها، ومقترباتها النظرية. وسنقتصر هنا على إنتاج الباحثين المغاربة الذي لم يعن إلا نادراً بتحليله ونقده، مقارنة بما كتب حول الأنثربولوجيين الأجانب الذين اختاروا المغرب أو شمال إفريقيا ميداناً لدراساتهم[1].

بداية، أظن أنه من المفيد أن يعرف القراء أن جل الأسماء التي سترد في هذا النص هي لزميلات وزملاء أعرفهم وسبق لي أن اشتغلت مع بعضهم في إطار مشاريع جماعية. رافقت بول باسكون، مغربي من أصل فرنسي، وأنا ما زلت باحثاً مبتدئاً، في إطار بحث جماعي عن منطقة تازروالت جنوب المغرب (مارس وغشت 1981م). ثم اشتغلت مع عبد الله حمودي ومحمد مهدي في جبال الأطلس الكبير (1982-1990م)، وبعدها مع عبد اللطيف بنشريفة وعبد الله حمودي ومحمد الطوزي في النجود العليا للمغرب الشرقي (1989-1991م). يمكن إضافة مشاريع أخرى عرفتني أكثر بأصدقاء وصديقات أذكر منهم رحمة بورقية، محمد العيادي، المختار الهراس، عبد الرحمن لخصاصي. إن الغاية من هذه الإشارة إلى مساري التلميح

---

[1] Frernea, Robert and Malarkey, James, Anthropology of the Middle East and North-Africa: a Critical Assessment, Annual Review of Anthropology, vol. 4, 1975, pp. 183-20. Bonte, Pierre, ((L’ethnologie nord-africaine)), in Bonte, Pierre et Izard Michel, Dictionnaire d e l’ethnologie et de l’anthropologie, Presses Universitaires Françaises. Ferrié ,Jean-Noêl, ((L’anthropologie du Maroc: situation actuelle et perspectives)), in Annuaires de l’Afrique du Nord, 1993, pp. 1069-1077 ; Addi, Lahouari., (ed.) L’anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Paris, Awal/Ibis Press.

للموارد والإكراهات المتصلة بموقعي كباحث يكتب حول الحقل العلمي الذي ينتمي إليه ومن داخله، تتبعي للممارسة الأنثربولوجية بالمغرب، ومعرفتي الشخصية بجل الفاعلين، يشكل قوة وضعفاً في الوقت ذاته. واعياً بموقعي هذا، حاولت أن أزاوج بين معرفتي المباشرة بمحيطي العلمي، وتحليلي الموضوعي للنصوص والممارسات الأنثربولوجية. تمنيت القيام بمقابلات مع أهم الفاعلين الآتية أسماؤهم لتسليط الضوء، من وجهات نظرهم، على السياق السياسي والثقافي الذي أطر في مسارهم، الإشكاليات الأساسية التي طرحوها ودرسوها، المراجع النظرية، شبكة علاقاتهم العلمية، إلخ. غير أن ضيق الوقت (ستة أشهر) والحيز المخصصين لهذا المسح الأولي حالا دون هذا المبتغى. هكذا اكتفيت بوجهة نظري، والتي لم أوردها لا موضوعية صرفة ولا ذاتية صرفة، آملاً أن تطور وتنتقد من طرف زميلاتي وزملائي.

منذ نشأة الأنثربولوجيا، كان الفصل بين الباحث والمبحوث جلياً على الصعيد القومي والثقافي. كان الأول ينتمي إلى دولة غربية رأسمالية مصنعة، وغالباً استعمارية، في حين كان الثاني يعيش في قبائل (بدائية) أو مجتمعات تقليدية (عتيقة) أو (متخلفة) وجب إقحامها، بقوة السلاح في غالب الأحيان، في غمرة الحضارة الغربية. هذا الفصل ما زال مهيمناً، ولكن مع بعض الفروق الأساسية؛ أهمها - بالنسبة إلى موضوعنا - ولوج أنثربولوجيين منتمين إلى المجتمعات التي كانت تقليدياً موضوع البحث في الساحة الأكاديمية الأنثربولوجية[1]. وتتفاوت تواريخ الولوج هاته حسب البلدان، وبالأخص حسب تاريخها السياسي (تاريخ

---

[1] Asad, Talal (ed), Anthropology and the Colonial Encounter, London, Ithaca Press, cop., 1993, p. 10-14.

الاستقلال) وبنياتها الجامعية ومكانة العلوم الاجتماعية ضمنها. هكذا بدأ التكلم على الأنثربولوجي الأهلي (الأصلي، الأصيل حسب بعض الترجمات) أو الأنثربولوجي في بلده أو وطنه[1].
(Indigenous, native anthropologist, anthropologist at home)
بالمقابل، نجد بعض الأنثربولوجيين الغربيين الذين يشتغلون وضمن بلدانهم وعليها، يستعملون مفهوم "أنثربولوجيا القريب" (L'anthropologie du proche) .
في كلتا الحالتين، لم يعد البعد المجالي والثقافي مقياساً مطلقاً لتحديد الأنثربولوجيا.
هذا التغيير، على هشاشته على الصعيد العالمي، له آثار بليغة محلياً. فلأول مرة سيُنتقد الأنثربولوجيون الذين اشتغلوا في المغرب، مثلاً، من طرف أنثربولوجيين مغاربة مستعملين مفاهيم ونظريات مشتركة في إطار التقاليد الأنثربولوجية المشتركة، وأيضاً المتضاربة، التي تحدد علم الأنثربولوجيا. هكذا أصبح من بين الأدوار التي يجب على الأنثربولوجيين المغاربة القيام بها محاورة ونقاشٌ لما ألفه الباحثون الأجانب حول ظواهر اجتماعية وثقافية تهم بلدهم. ونحن لا نتصور هذا الحوار على أنه نزال بين فريقين من الباحثين ينتمون إلى قوميات أو ثقافات مختلفة، بل بين وجهات نظر علمية تأخذ بعين الاعتبار الفروق الثقافية والمواقع الاجتماعية للباحثين. لهذا الغرض، أشرفنا على عدد خاص حول المجتمعات المغاربية في النقاشات الأنثربولوجية

---

[1] كاميليا فوزي الصلح، ثريا التركي (محررات): في وطني أبحث - المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية، ترجمة أسعد حليم. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م.
Clifford, James and Marcus, George (ed.), ((Introduction: Partial Truth)), in Writing ulture The Poetics and Politics of Ethnography, University of California Press, 1986, p. 9 ; Ohnuki-Tierney, Emiko, 1984, ((Native Anthropologists)), American Ethnologist, 11, n°. 3, pp. 584-588.

شارك فيه أنثربولوجيون من الجزائر، فرنسا، الولايات المتحدة، إسبانيا والمغرب (2005). وقد شُرِع في نقاش الأدبيات الأنثربولوجية على الأقل منذ بداية التسعينيات، لكن بصفة ما تزال محتشمة وتظل في غالبها حبيسة الندوات التي نظمت لدراسة أو تكريم بعض المشاهير من الأنثربولوجيين أمثال إدوارد فيسترمارك (بورقية والهراس،1993م؛ رشيق، 1993م)، روبرت مونطاني (الدهان،2005، ص55-68؛ حمودي، 2005، ص265-288؛ حنوم، 2005، ص249-264؛ رشيق، 2005، ص102-110)، كليفورد غيرتز (رشيق، 2008، ص225-251)، وإرنست كيلنر (حمودي، 1974، ص147- 180 ؛ الطوزي، 1997، ص43-49 ؛ رشيق، 2003، ص. 103-110).

غير أن الدور الأهم يبقى في إنتاج بحوث أنثربولوجية من طرف (أهل البلد) وفي ظل الحوار والمناقشة التي تجمع مختلف الفاعلين، محليين كانوا أم أجانب، ضمن حقل علمي بكل تجانساته وتوتراته وتناقضاته. لهذا حاولنا تسليط الضوء على جانب من هذا الحقل، ونعني إنتاجات الأنثربولوجيين المغاربة. لندخل في صلب موضوعنا ولنبدأ بعرض أهم محطاته.

سنعطي لمحة تاريخية، الهدف منها رصد أهم عناصر السياق السياسي والفكري التي أثرت سلباً أو إيجاباً على نشأة الأنثربولوجيا في المغرب. بعدها سنحلل الإشكاليات والمقتربات النظرية والمواضيع المركزية التي تُطرق إليها كالظواهر الدينية والطقوسية، والبنيات السياسية، التغيير الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي للأنشطة الفلاحية. وفي الأخير سنسائل مفاهيم متصلة ببروز أنثربولوجيين يشتغلون في بلدانهم كمفهوم الأنثربولوجي الأهلي أو الأصلي. والسؤال هو: ما الفرق بين مكانة الأنثربولوجي الذي يدرس ثقافات أجنبية (وهذا ملازم للتعريف

التقليدي للأنثربولوجيا)، ومكانة زميله (المغربي في حالتنا) الذي يدرس ثقافات بلده؟

السياق السياسي والفكري

من الصعب، وربما من غير المفيد، حين التأريخ لممارسة علمية ما، تحديد بداية لها بصفة دقيقة. لهذا أفضل التخلص من مفهوم البداية هذا المرتبط بحدث معين وذلك بالتركيز على الفترة التي تهمنا دون إغفال الفترات السابقة لها وربما المؤثرة فيها. انطلاقاً من هذا المبدأ، يمكن القول إن الاهتمام المسترسل بالبحث الأنثربولوجي لم ينطلق إلا مع بداية عقد الثمانينيات من القرن الماضي. بيد أن العلوم الاجتماعية وبالخصوص علم الاجتماع الذي ساعد على تأسيس الممارسة الأنثربولوجية تعود نشأتها إلى بداية الستينيات من ذلك القرن. هكذا يجب أولاً التذكير، إذا استثنينا بطبيعة الحال الأدبيات الاستعمارية، بحداثة العلوم الاجتماعية وتلازمها مع مغرب ما بعد الاستقلال (1956م). لقد انصب اهتمام جيل المثقفين المغاربة (علال الفاسي، محمد بن الحسن الوزاني، أبو بكر القادري وغيرهم) الذين عايشوا الفترة الاستعمارية على المجالات ذات الصلة بالعمل السياسي، ويندر أن نجد ضمن هذا الجيل من اهتم بوصف الظواهر الاجتماعية والثقافية ودراستها. لهذا أرى من واجبي أن أعرج على مؤلِّفَين عبرا عن حس إثنوغرافي يصعب تفسيره بالنظر إلى الرهانات السياسية والتحررية الملحة إبان الفترة الاستعمارية؛ أقصد المختار السوسي (1900-1963م) ومحمد الفاسي (1908-1992م).

مسار السوسي تقليدي بدأه بكُتاب قريته وأنهاه بجامعة القرويين بفاس. بعد مشاركة قصيرة له في الإرهاصات الأولى للحركة الوطنية (1924-1928م)، سينصرف تدريجياً إلى الاهتمام بتاريخ وثقافة منطقته، سوس، التي تقع جنوب المغرب. لم يكن

مؤرخاً للماضي فحسب، بل كان أيضاً رجل ميدان؛ فقد جاب منطقته على ظهر بغلته، ملتقطاً تراجم أعلامها من علماء وصلحاء ورجال سلطة، وواصفاً لمؤسساتها التقليدية (مدارس عتيقة)، وعاداتها المحلية (طقوس الزواج، التداوي، نزهة الطَّلبة أو حفظة القرآن...). إن عناوين بعض كتبه مثل (من أفواه الرجال) أو (حول المائدة) تدل بوضوح على الاهتمام البالغ الذي أسداه إلى القول وإلى الرواية الشفوية كمصدر للمعطيات وكموضوع للدراسة. إن أول مفهوم نصادفه في مؤلفه الضخم (المعسول) (20 جزءاً) هو مفهوم التحول. ويذهب السوسي إلى أن التحول هو جزء من حياة كل المجتمعات، بيد أنه لم يكن بادياً في الماضي لأنه كان بطيئاً وغير مؤثر على صعيد الهيئة الاجتماعية على حد تعبيره. قد كان يعتبر نفسه مؤرخاً جماعاً ويرى أنه من واجب المؤرخ الذي يعيش وسط مجتمع متحول الأفكار والعادات ألاّ يهتم بالماضي فحسب، بل أن يدون أيضاً تحولات الحاضر. في هذا المضمار، وللتأكيد على أهمية التدوين التاريخي يقول: "العلم صيد والكتابة قيده". ويضيف أيضاً مبدأ منهجياً ذا أهمية بالغة يرى بموجبه أن ليس للمؤرخ أن يختار وفق هواه ما يصلح ذكره وما يجب نسيانه. وهو يشبه دوره كمؤرخ بالمصور الذي لا يفضل النور على الظل إن أراد للصورة أن تكتمل. هكذا سجل عن قصد ظواهر يمكن اعتبارها تافهة وبدعة من طرف معاصريه، كالخرافات وعادات الاحتفال بعاشوراء. وقد كان من أحد مبادئه أن الدين الخرافي أحسن من لا دين (المعسول، 1/62-69 ؛ رشيق، 1993، ص 249-267).أما مسار محمد الفاسي الذي نشأ بمدينة عريقة، فهو يبدو مغايراً تماماً. لقد تلقى تعليمه في المدارس العصرية بفاس ثم بباريس حيث نال الإجازة في الآداب بجامعة السوربون. زيادة على نضاله الوطني الذي رسخه بتوقيعه لوثيقة المطالبة

بالاستقلال سنة 1944م، كان متميزاً منذ صغر سنه بشغفه بالأدب الشعبي. وقد شجعه على جمع الحكايات الشعبية ونشرها الباحث الفرنسي إيميل درمنكم. هذا الشغف دفعه إلى تعلم اللغة البربرية (الأمازيغية) وهو منفي في معتقل في صحراء المغرب رفقة المختار السوسي ومناضلين آخرين نذكر من بينهم المهدي بنبركة (الفاسي، 1970، ص 84). وقد كان من نتاج هذا الاهتمام بالأمازيغية دراسته «للأصول البربرية للأعلام الجغرافية بالمغرب» (الفاسي، 1970، ص 82-98). يذكر الفاسي سنة 1970م أنه عكف على دراسة الأدب الشعبي منذ سنين طويلة، وأنه حينما خاض في هذه الدراسات « كان جمهور المثقفين يعزب عنها، ولا يستسيغها، ويظن أن في العناية بها تنقيصاً من الأدب العربي الفصيح، فاتجهت إذ ذاك إلى نشر أعمالي باللغة الفرنسية، مع ترجمة نماذج متعددة من الإنتاج الأدبي الشعبي » (الفاسي، 1970، ص 125). وشملت دراساته الأمثال والحكايات الشعبية والشعر، خصوصاً ما يسمى في المغرب بـ "الملحون". وقد جمع بالرغم من الضياع الذي شاب كنانيش (دفاتر) الملحون زهاء ثلاثة آلاف قصيدة (الفاسي، 1970، ص 131؛ الفاسي 1986-1992).

باستثناء هذه الإرهاصات التي تعبر عن حس وشغف بالثقافة الشعبية والتي لم يكن لها، في اعتقادي، أي أثر مباشر في نشأة العلوم الاجتماعية، يمكن القول إن الممارسة السوسيولوجية بالمعنى الأكاديمي للكلمة، والتي ساهمت في نشأة الأنثربولوجيا، بدأت مع بول باسكون (1932-1985م) ومجموعة من زملائه، وذلك مع بداية الستينيات من القرن الماضي. تلقى باسكون تكوينه في فرنسا في العلوم الطبيعية (إجازة سنة 1956م)، ثم في علم الاجتماع (إجازة سنة 1958م). ومنذ رجوعه واستقراره بالمغرب سنة 1958م وطيلة حياته المهنية، كان

مبادراً في خلق مجموعات عمل عديدة ساهمت في إرساء اللبنات الأولى لعلم الاجتماع بالمغرب. لقد كانت ممارسة هذا العلم تعد وقتها فعلاً سياسياً ونضالياً يروم تغيير المجتمع وجعله أكثر عدالة. ولما كانت الدولة الفاعل المركزي في سيرورة التغيير الاجتماعي فقد انخرط كثير من الباحثين الرواد، ومعظمهم ذوو ميولات سياسية يسارية، في تفعيل السياسات العامة، خصوصاً بالمجال الريفي (أحمد لحليمي، نجيب بودربالة، مليكة البلغيتي، كريكوري لزارف). هكذا انصبت على هذا المجال أغلب الدراسات السوسيولوجية التي كانت مواضيعها تعبر عن تصور تطبيقي وعملي للعلوم الاجتماعية. وقد شملت هذه الدراسات، مع قلتها النسبية، البنيات القبلية، الشغل، وضعية المرأة والشباب والفلاحين.

تطرق باسكون إلى المبادئ الأساسية للنشاط العلمي في نص عنونه (لماذا علم الاجتماع الريفي؟). ويذهب إلى أن المعرفة العلمية يجب أن تهدف إلى تحويل العالم، ومن ثم فإن أي علم اجتماع محايد يعتبر غير ذي جدوى. ويعتقد أن الفلاحين والجماهيرالمستضعفة هم من ينشط الممارسة السوسيولوجية. قد كان يهيمن على تصور علم الاجتماع، كما هو الشأن في الأدبيات الماركسية المعاصرة، منطق الكشف عما هو خفي ومخفي من طرف الأيديولوجيات السائدة، وأيضاً تصحيح الواقع الاجتماعي غير المرغوب فيه[1]. في هذا الإطار الذي يمزج عن قصد الممارسة العلمية بالسياسي والإيديولوجي برزت فوائد

[1] انظر المقارنة التي قام بها ألان روسيون بين نشأة علم الاجتماع بمصر والمغرب وكيف وظف علماء اجتماع البلدين النظريات الغربية لأغراض محلية لها علاقة بالهوية وإصلاح المجتمع.
Alain ROUSSILLON, Sociologie et identityé en ègypte et au Maroc: Le travail de deuil de la colonisation, Revue d’Histoire des Sciences Humaines, 2002, 7, 193-221.

البحث الميداني. في البدء، لم يكن الدافع الأساسي للبحث الميداني علمياً محضاً (الملاحظة المباشرة للجماعات المدروسة مثلاً) بل كان الهم الأكثر إلحاحاً التواصل مع المعنيين من عمال وفلاحين. نسوق على سبيل المثال دراسة عمال المناجم (باسكون ولزارف، 1960) والشباب الريفي (باسكون وبنطاهر، 1969) والفلاحين المعدمين (باسكون والناجي، 1980). هذا الشغف السياسي هو الذي دفع باسكون إلى تعلم أو على الأقل إتقان اللغة المغربية الدارجة. مع كل هذا لا يمكن اختزال الاهتمام الأولي بالميدان في الدوافع الأيديولوجية، إذ كان باسكون مهتماً بالتفاصيل اليومية منها والبنيوية، كما كان حريصاً على التحضير الدقيق والمتأني لدراساته، مما جعل ممارسته الميدانية أعمق مضموناً وأطول أمداً من زيارة مناضل متعاطف أو بعثة خبير متسرع.
لنبقَ في حقل الاجتماع ومدى مساهمته في نشأة الأنثربولوجيا، ولنعرج على أول بحث ميداني أجرته مليكة البلغيتي حول النساء القرويات، نشاطهن اليومي، علاقتهن داخل الأسرة، تمثلاتهن للإنجاب وتعدد الزوجات. من مميزات هذا البحث اعتماده على المقابلات مع المستجوَبات، حيث جاء مليئاً بمقتطفات عديدة موضحة لمواقف وتمثلات النساء القرويات (البلغيتي، 1969، ص 289-361). وقد خلف أيضاً عبد الكبير الخطيبي (1938-2009م) آثاراً إيجابية، ليس من الناحية الوصفية السوسيوغرافية، ولكن بتضييقه لدائرة المواضيع المنبوذة. لم يهتم مباشرة بالوسط الريفي ولا بالبحث الميداني، لكن كانت كتاباته تنم على شغف إثنوغرافي جلي. فإلى جانب منشوراته حول التخطيط العائلي (1966)، التراتب الاجتماعي (1971، 1973) والنخب (1969)، اهتم بشكل خاص بالتمثلات الثقافية، ويرجع هذا الاهتمام إلى تأثره، حين دراسته بفرنسا (1958-1964)، بالأنثربولوجي الفرنسي روجي باستيد. من المواضيع

التي تناولها نذكر الوشم، الأمثلة الشعبية، الجماع والجنس في النص القرآني، والثقافة الإسلامية العالمة (الخطيبي، 1990).
في مسار مغاير ومتقطع درس محمد بوغالي بعض الممارسات والتمثلات التقليدية. كان أول بحثه الميداني (1969-1971م) حول الذهنية التقليدية انطلاقاً من تمثلات المجال عند المغربي الأمي. واعتمد في دراسته على معطيات إثنوغرافية متنوعة كطقوس المرور، القياسات التقليدية للمجال وخطاطات المدن، كما رسمها المستجوَبون أنفسهم. انطلاقاً من هاته المعطيات درس تمثلات المجال المنزلي، والمجالين القروي والحضري (بوغالي، 1974). وفي بحث لاحق أجراه داخل مستشفى أمراض عقلية بمراكش (1973-1977م) درس الممارسات والتمثلات الشعبية المتعلقة بالتداوي والاستشفاء من الأمراض النفسية (1988).
من بين المبادرات التي ساهمت في خلق جو مشجع للدراسات الأنثربولوجية نذكر أيضاً دراسات فاطمة المرنيسي التي اهتمت منذ البداية بالحياة الجنسية للمرأة، من خلال دراسة بعض مظاهر التراث الإسلامي والواقع المغربي. في هذا المضمار أجرت بحثاً ميدانياً خلال صيف 1971م شمل خمسين مقابلة، مناصفة بين الرجال والنساء. وتركز البحث حول التغيرات التي طرأت على الأسرة ووضعية المرأة، وخصوصاً ما يتعلق باستعمال المجاز من طرف الجنسين (المرنيسي، 1973). وقد قامت في دراسات موالية برصد التحولات الاجتماعية التي طالت الحياة اليومية للنساء القرويات وآثارها على وضعيتهن، وعلى التقسيم الجنسي للعمل، وعلى المستوى الأيديولوجي، تمثلات مكانة المرأة، مردود عملها، مكافأتها، إلخ. ويبقى الخيط الرابط لعديد من الأسئلة هو معرفة « ما إذا كان الاندماج في اقتصاد السوق وإدخال التكنولوجيا، يساهمان في تقليص الفوارق

الاجتماعية والجنسية التي كانت موجودة في المجتمع المغربي ما قبل الرأسمالي، أو على العكس من ذلك يرسخانها [...] وهل غدت [المرأة] تعمل في شروط أفضل مما كان عليه الأمر في الماضي ؟» (المرنيسي، 1985، ص 8). اختارت المرنيسي للإجابة عن أسئلتها (دُواراً) (قرية) في منطقة تسمى (الغرب) والتي تعد من أخصب المناطق الزراعية بالمغرب. وتبنت تقنية المقابلة الكفيلة في نظرها بتوضيح الروابط المعقدة بين التحولات الاجتماعية، ووضعية النساء وتصوراتهن. وقد اكتفت، لهذا الغرض، بعشرين مقابلة مطولة أجرتها خلال سنتي 1979 و1980م (المرنيسي، 1985، ص 8-15). من بين الاستنتاجات التي أوردتها ظهور بروليتاريا نسائية، استمرار استغلال المرأة الريفية مع أنه قد تغيرت أشكاله واستحوذ الرجال على العمل المأجور المستمر (المرنيسي، 1985، ص61-83). حتى في دراساتها الأكاديمية والميدانية، يبرز جلياً المزج الذي تقوم به المرنيسي بين الوصف والتحليل من جهة والتزامها السياسي، بالمعنى الواسع للكلمة، بتحسين وضعية المرأة من جهة أخرى. ويتجلى هذا، على سبيل المثال، في اختيار المجازات التي قد تشد القراء: مصانع السكر « تعد معبداً يكاد يحرم على النساء الاقتراب منه ». وهي في الآن نفسه تحلل الخطاب الاجتماعي وتحكم عليه: « لا شيء يفاجئ في أن يعتقد فلاح بأن عدم المساواة بين الجنسين قدر لا يرد، ولكن الأمر يختلف جداً إذا كان المخططون، الإحصائيون والتقنيون يقاسمونه هذه الفكرة، في حين أنهم يتوفرون على وسيلة كفيلة بتصحيح الفوارق على مستوى التصورات، وهذه الوسيلة هي العلم ». (المرنيسي، 1985، ص 21). لن أسترسل في تحليل أو نقدٍ لتصورات العلاقة بين الأيديولوجي والعلمي بالنسبة إلى جيلي

باسكون والمرنيسي، ويكفي أن أشير إلى أن التفكير النظري في هذه العلاقة، التي كانت تبدو بدهية وضرورية، كان شبه مستبعد. يمكن اعتبار الإرث الأهم للفترة الممتدة تقريباً بين 1960 و1980م والذي ستستفيد منه الممارسة الأنثربولوجية (وربما الجغرافية البشرية والتاريخ المحلي أو القبلي) هو تكريسٌ، مبالغ فيه في بعض الأحيان، لأهمية البحث الميداني للعلوم الاجتماعية. هذه الهالة المحيطة بعلم الاجتماع كممارسة نضالية لم تكن لتمتد للأنثربولوجيا التي كانت تعتبر، جملة وتفصيلاً، أولاً وأخيراً، علماً عميلاً للاستعمار. فمن المؤاخذات التي كانت توجه إلى الدراسات الأنثربولوجية كون مواضيعها هامشية (عادات، طقوس، مؤسسات تقليدية في طور الانقراض، إلخ)، ولا تساهم في التنمية وإرساء الدولة الوطنية. بل إن تركيزها على القبلي والمحلي كان محط انتقاد مناصري النزعة القومية من مثقفين ومؤرخين وعلماء اجتماع. هذا التمييز بين مواضيع مشروعة وأخرى منبوذة كان يثير تخوفاً لدى الباحثين في مجالات الأنثربولوجيا. فكم مرة عبر لي عبد الله حمودي، ونحن في الأطلس الكبير (1983-1985م)، عن تخوفه تجاه الكيفية التي ستستقبل بها دراسته حول كرنفال "بيلماون" (أبي الجلود) بعد نشرها. في هذا المضمار يمكن التمييز بين موقفين متباينين تجاه الأنثربولوجيا. يروم الأول إقصاءها من المشهد العلمي والأكاديمي، وقد كان التعبير عن هذا الموقف فضفاضاً ولم يتعدَّ مستوى الشعارات والمداخلات في أثناء الندوات العلمية. وتجدر الإشارة إلى أن المغرب لم يعرف ما عرفته الجزائر، في السبعينيات من القرن الماضي، من إقصاء صريح ورسمي للأنثربولوجيا. يمكن اعتبار الموقف الثاني أكثر مرونة؛ حيث دعا مساندوه إلى استعمال المعرفة الأنثربولوجية عموماً والاستعمارية خصوصاً شريطة أن يعاد النظر في مفاهيمها

ونظرياتهما. هكذا اتسمت الممارسة السوسيولوجية بهاجس نقدي على المستويين السياسي والنظري. لقد كان تحرير علم الاجتماع والأنثربولوجيا آنذاك شعاراً ومبدأ لكل نقد للمعرفة الاستعمارية (الحليمي، 1967، ص 17). ويستوجب هذا التحرير، حسب عبد الكبير الخطيبي، تفكيك النظريات الاستعمارية، وعدم التبعية للغرب، وسياسة علمية نقدية من طرف الدول التي أسيء تحليلها (الخطيبي،1967، ص 42). يكتب محمد بوغالي في هذا الصدد: « ما زلنا واثقين بأنه على الرغم من الاستعمالات السيئة للنظريات الاستعمارية التي طالت الدراسات الإتنوغرافية والنفسية للمغاربة يمكن استعمالها كمعابر أساسية لاسترجاع آثارنا الحية كي نخترقها بصفة أفضل. إننا مقتنعون بأن لإضفاء نفس جديد لعلم متآكل كالإتنوغرافيا، يجب تحمل تاريخ هذا العلم بأخطائه حتى نتمكن من تقويمه ». (بوغالي 1974، ص 1-2، ترجمة المؤلف).

لقد كان الخطاب النقدي هذا أساسياً لخلق المسافة اللازمة بين باحثي بلد حديثِ الاستقلال والإرث المعرفي الاستعماري، غير أنه بقي في أغلب الأحيان شعاراً لم يتم تطبيقه إلا في حالات نادرة. وحتى الآن ما تزال دراسة المعرفة الاستعمارية كأيديولوجيا وكممارسة علمية طبقاً لقواعد العلوم الاجتماعية المتبعة آنذاك ضئيلة. من أجل رؤية هادئة للاستعمار، حسب تعبير نجيب بودربالة (1884)، اقترحنا - في كتاب تحت النشر - تحليل إنتاجاته الأنثربولوجية من زاوية علم اجتماع المعرفة.
لنتابع هذا الرصد العام لأهم عناصر السياق الفكري التي أثرت إيجاباً أو سلباً في نشأة الأنثربولوجيا بالمغرب. لقد كان لنشر كتاب أرنست غيلنير (صلحاء الأطلس) (1969) وقع إيجابي على فتح نقاش من نوع آخر حول الأنثربولوجيا. يحاول غيلنير في دراسته الميدانية التي ابتدأها سنة 1955م تحليل دور

الصلحاء في استتباب الأمن في ظل البنيات القبلية الانقسامية والهامشية؛ أي البعيدة عن هيمنة السلطة المركزية. لم يكن الخطاب النقدي والتحرري جاهزاً وملائماً لنقد أطروحات غيلنير التي يصعب نعتها بالاستعمارية. أُخذ على غيلنير تركيزه على الأقسام الاجتماعية (قبائل، عشائر...) وإهماله للتراتب الاجتماعي، ومن وجهة نظر قومية انتقِد تشديده على هامشية واستقلالية القبائل التي من شأنها أن تشكك في وحدة البلد. وقد تمت أيضاً انتقادات غيلنير في إطار علمي وأكاديمي بعيداً عن الجدال الإيديولوجي الذي لا نقلل من أهميته ووظائفه (حمودي، 1974، ص 60-86؛ العروي، 1977، ص 127-131؛ الطوزي، 1997، ص 43-49؛ رشيق، 2003، ص 95-109). وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن كتاب غيرتز الصادر في تلك السنة حول التطور الديني في المغرب وأندونيسيا لم يثر حينها أي رد يذكر (العروي 1977، ص 16)، ربما لأن الموضوع والطريقة المتبعة في طرحه لم تسقط في دائرة أي شغف سياسي وأيديولوجي؛ فكل بحث لا يمس آنذاك قيمة من القيم الأيديولوجية (القومية، الماركسية، العالم ثالثية) تضعف حظوظه في إثارة ردود أو انتقادات. اهتم غيرتز الذي أجرى بحوثه الميدانية في المغرب ابتداء من سنة 1965م، في الدراسة المشار إليها آنفاً، بالتطابق بين الديني والثقافي؛ إذ قارن بين الإسلام المعاش في المغرب وأندونيسيا، والهدف هو تأويل الكيفية التي يتأقلم بها الإسلام كدين عالمي مع ثقافات مختلفة. فالتصوف مثلاً لا يعني نفس الشيء لشعبي إندونيسيا والمغرب: « فبالنسبة للحالة الأولى تعني الجوانية (الباطنية) والهدوئية والصبر والتوازن والحساسية والجمالية والمحاولة المستديمة لمحو الذات وإلغاء الفردية، وفي حالة المغرب فإنها تعني النشاط

والفورة والطيش والخشونة والقسوة والأخلاق واكتساب الشعبية والمحاولة المستديمة لتأكيد الذات وكثافة الفردية »1.
يمكن إجمال السياق الفكري والسياسي الذي ساهم في بروز ممارسات أنثربولوجية كالآتي: من الناحية السياسية، وعلى عكس بعض الدول العربية، أدى عدم الانخراط الجارف للمثقفين والباحثين في المشروع السياسي للدولة إلى تجنب انصهارهم في الأجهزة الرسمية، مما يفسر الجرأة التي امتاز بها علماء الاجتماع في تحليل المواضيع واختيارها على قلتها2. ومن المعلوم أن الصراع السياسي كان على أشده بين الملكية ومعارضيها على اختلاف مشاربهم (حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، الحزب الشيوعي المغربي، الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، منظمات سرية سياسية منشقة عن أحزاب يسارية...). هذا الصراع، الذي دام أكثر من ثلاثة عقود، سهل اعتناق علم الاجتماع الذي كان يُتصور الأقرب من الفكر السياسي الراديكالي والثوري (جسوس، 2003، ص 213-214). ومن مظاهر هذا الصراع إغلاق معهد العلوم الاجتماعية بالرباط (1960-1970م) من طرف الدولة، وقد كان عبد

---

[1] كليفورد غيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة - التطور الديني في المغرب وأندونيسيا، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، بيروت، دار المنتخب العرب، 1993، ص 60. لتحليل مقاربة غيرتز للإسلام ونقدها، انظر: رشيق، 2008، ص 225-251.

[2] أشار هشام شرابي إلى جرأة الكُتاب المغاربة حين تحليله لما سماه بالحركة النقدية الجديدة في العالم العربي (أدونيس، صادق جلال العظم...): «ولعل أعمق ما نفذت إليه الحركة النقدية الجديدة قد تم في ميادين يحرص المقال البطركي الحديث على صيانتها إلى أقصى حد ممكن بشأن "ما لا يفكر فيه" و"ما لا يقال الوحي والنبوة" (هكذا في النص) وبشأن الجسد والحياة الجنسية، وما هو ممنوع بصفة عامة. وبالنسبة إلى نمط المقال الجديد لم تعد العادات والتقاليد والشعائر حقائق أو قيماً نهائية، بل تحولت إلى مفاتيح وإشارات ورموز تكشف عن معان وغايات كان المقال البطركي الحديث يسعى إلى طمسها أو تبديل معناها، مثلاً المسألة الجنسية، الكبت الجنسي، قضية المرأة، السلطة. وقد بلغ التعبير عن الحركة النقدية الجديدة أقصى درجة من الشدة والوضوح لدى الكتاب المغربيين» . وتناول شرابي بالتحليل أفكار ممثلي هذه الحركة النقدية أمثال عبد الله العروي، محمد عابد الجابري وعبد الكبير الخطيبي. (هشام شرابي: البنية البطركية - بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، 1987، ص 99-102، 105-108).

الكبير الخطيبي آنذاك مديراً له، وبول باسكون ضمن هيئة المدرسين. لا نتوفر على أية دراسة حول مدى مساهمة المعهد في نشر العلوم الاجتماعية في المغرب، كل ما نعرفه أن المعهد ضم 266 طالباً بين 1960 و1965 من بينهم 19 مجازاً وأن التدريس كان منظماً حول ثلاثة دبلومات: علم الاجتماع، الديموغرافيا والإحصائيات، والأنثربولوجيا الثقافية (الخطيبي، 1967، ص 59-60).

من جهة ثانية، شكلت القيمة التي أضفاها الرواد على البحث الميداني حافزاً مهماً وجسراً ميسراً للعبور إلى ضفة الأنثربولوجيا خصوصاً بالنسبة إلى الباحثين الذين بدؤوا ممارساتهم الميدانية في بداية سنوات 1980م. وأخيراً كان لكتابات الأنثربولوجيين الأنغلوساكسونيين والأمريكيين على الخصوص، أثر تدريجي في بلورة تصورات جديدة للممارسة والنظريات الأنثربولوجية. يجب أن نوضح في الأخير أننا لا نتصور السياق التاريخي كشيء ثابت ومتجانس يسري على كل الفاعلين، بل كمجموعة من الموارد والإكراهات يتعامل معها الفاعلون كل من وضعيته. لهذا يمكن للصورة أن تتعقد لو أخذنا بعين الاعتبار مسارات الباحثين الذين اعتنقوا الأنثربولوجيا في الثمانينيات من القرن الماضي. فمثلاً علاقة باسكون غير الرسمية بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء لم يكن لها مثيل، وقد كان لها أثر كبير في تشجيع محمد الطوزي، محمد مهدي، وحسن رشيق في التشبث بالبحث الميداني.

الطقوس والمعتقدات

لنطرق الآن باب المواضيع والإشكاليات التي تناولها الباحثون المغاربة في ميدان الأنثربولوجيا، ولنبدأ بالمستوى الديني والطقوسي الذي استحوذ في البداية على الحيز الأكبر. قد اهتم

باسكون بتاريخ الزوايا الدينية في ضاحية مراكش (باسكون، 1983، ص255-299)، وساهم في موسوعة بمقال عام حول (الأساطير والمعتقدات بالمغرب) (باسكون، 1981، ص71-85)، ثم ألف سيناريو لفيلم وثائقي حول طقس (لْمَعْروف) (بجزم الحرف الأول كما هو متداول في الدارجة المغربية)؛ وهو وجبة جماعية مشتركة مقدسة تنظمها الجماعات الريفية خصوصاً في جنوب المغرب (باسكون، 1985، ص132-145). غير أن أول تجربة له في المجال الإثنوغرافي جاءت متأخرة في حياته شيئاً ما، حيث نسق بحثاً جماعياً سنة 1981م حول (مُوسَمْ) الولي احماد أو موسى. و(لْمُوسَمْ)، حفل ديني سنوي ينظم قرب ضريح ولي. في الواقع كانت البحوث في جلها شخصية مع أنه كان ثمة تفاعل ونقاش بين الباحثين، سواء كان عفوياً أو منظماً. وكان باسكون يشرف بنفسه في بعض الأمسيات على تنشيط النقاش حول حصيلة الملاحظة الميدانية. ما يهمنا أن جل الأبحاث ركزت على المقدس في مختلف تجلياته داخل مجال (لموسم) (باسكون والطوزي 1984، ص162-171)، وعلى الشرعية الدينية للطقوس المحلية ونجاعتها (الطوزي 1984، ص172-181؛ عريف، 1984، ص183-192).خلال تلك الفترة (1980-1985م) عاين حمودي، في إحدى قبائل الأطلس الكبير، طقوس الاحتفال بعيد الأضحى وكرنفال (بيلماون)، (أبو الجلود) في اللغة الأمازيغية (لهجة "تاشلحيت")، وهو احتفال عريق ومسرح حي متحرك داخل مجال القرية، يتمحور حول فاعل رئيس يتنكر مرتدياً جلود أضاحي العيد، وممثلين آخرين في أدوار مختلفة (امرأة، عبد، يهودي) (انظر أيضاً لخصاصي، 1989، ص 31-39). قارب حمودي الطقوس كخطاب ومسرحة يحاول الفاعلون من خلالهما قول أفكار حول المجتمع. وقد استوحى طريقة وصفه من تصور كليفورد غيرتز للممارسة

الإثنوغرافية كوصف سميك1، أي كفحص مجهري ومفصل للأفعال الاجتماعية الملموسة، مع التركيز على المعاني، الأفكار أو الأطر الثقافية المحلية الموجهة لها. علاوة على هذا حاول الأخذ بعين الاعتبار الإكراهات المتعلقة بالمورفولوجيا الاجتماعية وندرة الموارد الطبيعية. وركز أيضاً في تأويله للطقوس على التوترات بين الفئات الاجتماعية، بين الشباب المستحوذ مؤقتاً على مجال القرية وآبائهم المرغمين على الاختفاء في منازلهم أو الهروب خارج القرية، بين الرجال والنساء، وبين المدافعين عن الطقوس المحلية والمعارضين الذين يعتبرونها بدعة (حمودي، 1988). هذا المشروع الطموح لم تتم ترجمته بصفة كاملة؛ إذ لم يتعدَّ تحليل حمودي للطقوس إلى وحدات أفعال مستوى التلخيص لمراحلها المختلفة، مما جعل من عرض مضمون خطاب الجماعة حول نفسها، وهو ما وعدنا به، مبهماً ومصطنعاً في أغلب الأحيان. هذا لا ينفي أن بحثه يعتبر من اللبنات الأساسية في ترسيخ البحث الأنثربولوجي وإبراز أهميته بالنسبة إلى فهم الظواهر الاجتماعية.

تكاد الطقوس تفرض نفسها على الباحثين كموضوع. لم يكن في حسبان حمودي دراستها، بل كان دافعه في بداية الأمر تحليل العلاقة بين التقنيات المحلية والمجتمع، وفي أثناء تطبيق مشروعه هذا، استهواه حفل أبي الجلود، غير أن المصادفة ليست وحدها التي تولد الاهتمام بالطقوس، وخصوصاً المهمشة منها، لأن الأهم يكمن في مواقف الباحث النظرية والسياسية، بالمعنى الواسع للكلمة، التي تحول المصادفة إلى مشروع. هذه المواقف ليست معزولة، وتجد التربة لبروزها ونضجها في السياق السياسي وخصوصاً العلمي الذي أشرنا إليه قبل حين، وأيضاً في

---

[1] (Thik description)

مسار الباحث نفسه. وهذا ما يفسر إلى حد ما حصول الشيء نفسه لباحثين آخرين يقتسمون ذاك الحس نفسه تجاه ما هو طقوسي.

قد ابتدأ حسن رشيق تجربته سنة 1981م ببحث حول تحديث قبائل زمورية (80 كلم شمال مدينة الرباط). ومن بين الظواهر التي استهوته مكانة الطقوس والقرابين في تدبير العنف بين القبائل قبل استعمار المغرب. ومما زاد من جاذبية الموضوع النقاش الذي كان دائراً آنذاك حول كتابات روني جيرار، وخاصة كتابه (المقدس والعنف). غير أن رشيق لأسباب لوجستية (يوفرها معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة بالرباط) ومعرفية (تجاوز البحوث الفردية) التحق بحمودي ومحمد مهدي اللذين كانا يشتغلان بالأطلس الكبير في إطار مشروع لتنمية المواشي تابع لمعهد الزراعة والبيطرة[1]. لم يتخل رشيق عن موضوع الطقوس؛ فقد قام بدراسة (لْمَعْروف)، الأكلة الجماعية المقدسة التي أشرنا إليها آنفاً. تأثره بالمنهج البنيوي في بداية أبحاثه (بالأخص كلود ليفي ستراوس، إدموند ليتش)، جعله يحلل الطقوس كمنظومة من الرموز، كنص وخطاب مجرد حول العالم الغيبي والمجتمع. يعتبر الطقوس مدخلاً مهماً لدراسة التمثلات الاجتماعية، خصوصاً بالنسبة إلى المجتمعات التي لا تعتمد الكتابة في نقل ثقافاتها للأجيال الموالية. فمن خلال طقوس (لمعروف)، كيفية الطهي، الذبح، أكل كسكس نصف مطهي (أو نصف طازج)، المزاد حول بقايا الهبات، تقديم قرابين "للآخرين" (الجن)، يتم التعبير عن تمثلات الثقافة، الجماعة،

---

[1] يجب الإشارة إلى أن هذا المعهد، بفضل أساتذة باحثين أمثال بول باسكون، نجيب بودربالة، حمودي، كان محل إشعاع للعلوم الاجتماعية في الحقبة التي نحن بصددها. وقد استقطب المعهد باحثين (مشاركين) في إطار المشاريع التنموية الريفية التي كان يديرها، من بينهم محمد الطوزي، محمد مهدي، حسن رشيق، وكلهم خريجو كلية الحقوق بالدار البيضاء.

الرجل، الأصلي، في تعارضها على التوالي مع الطبيعة، العائلة، المرأة، الأجنبي. إن التقابل مثلاً بين رموز القربان المقدم للجن (اليسرى، أكل طازج، حظر استعمال الملح، السكوت، الخلاء...) ورموز الذبيحة والأكل المشترك (اليمنى، أكل مطبوخ، ذكر البسملة، المأهول...) تحيل بصفة متكررة ومسهبة إلى التقابل بين مفهومي الطبيعة والثقافة (رشيق، 1990).

في دراسة موالية، ركز حسن رشيق أكثر على التنظيم السياسي للطقوس المتعلقة بضريح سيدي شمهروش، وهو في حوزة القبيلة المدروسة نفسها[1]. لقد تجاوز هنا نظريات التضحية كقربان بين المضحي والمضحى له، معتبراً كل الهبات المقدمة للولي كرهان سياسي، كموضوع للنزاعات الاجتماعية، مما جعله أيضاً يتجاوز الحدود الفاصلة بين المقتربات الأنثربولوجية والمقتربات السوسيولوجية. إن المزج بين نظريات الطقوس والتضحية من جهة ونظريات الفعل الجماعي والنزاع الاجتماعي من جهة أخرى قد وجه الوصف نحو السيرورات اليومية بدل حبسه في تمثلات منفصلة عن الأفعال الاجتماعية كما هو سائد في الدراسات الأنثربولوجية التي أنجزت حول (البركة)، (العين)، الطيرة، القربان، إلخ. ويخلص في تأويله إلى نمطين من القرابين، ديني وسياسي. ومن المعروف أن النظريات الأنثربولوجية قد ركزت أكثر على القربان الديني الذي يتميز بهيمنة الجماعات الدينية على الأدوار الطقوسية. هكذا يقوم تقسيم العمل الطقوسي على التقابل ثقافياً بين القدسي والدنيوي،

---

[1] هذا التركيز على الطقوس هو الذي دفع كاريك-كروسوال، التي اشتغلت في جبال الأطلس الكبير، في دراساتها لأبحاث محمد مهدي وعبد الله حمودي وحسن رشيق، أن تعنون مقالها "إسراف الطقوس"
Garrigues-Cresswell, Martine, La Profusion rituelle berbère: une nécessité sociale, In Sophie Ferchiou (dir), L'islam pluriel au Maghreb, Paris, CNRS éditions, 1996, pp. 181-188.

واجتماعياً على تراتب يعطي الأولوية للجماعة الدينية المكلفة بتنظيم الضريح وما يتصل به. على عكس النمط السياسي للتضحية الذي يتسم بمركزية ممثلي القبيلة كجماعة سياسية، وحيث يقومون بأنفسهم، أي دون أي وسيط ديني، بتنفيذ طقوس الذبيحة. وتكون الأدوار الطقوسية غير محتكرة من طرف شخص متخصص أو سلالة متخصصة، بل مشاعة بين جميع أفراد الجماعة. فأي فرد جاهز يوم الاحتفال يمكن أن يقوم بدور الذابح. وفي هذه الحالة تشبه عملية الذبح عملية الجزارة، بحيث لا ينجز أي طقس خارج الطقوس أو الشعائر الإسلامية للذبح.

هذا التمييز بين النمطين من القرابين يسري على عدة مراحل من الطقس، وبالأخص توزيع الذبيحة. فعندما تتحكم الجماعة الدينية بمفردها في العملية الطقوسية، يحيل التوزيع على القدسي (البركة) بحيث يتم تقسيم حصص اللحم على كل الحاضرين بصفة متساوية بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي. فأفراد القبيلة والأجانب، الرجال والنساء والأطفال يحصلون على الحصص نفسها. وبالمقابل، فكلما تزايد تحكم الجماعة السياسية في العملية الطقوسية، تضاءلت الإحالة على القدسي. فتوزيع الذبيحة في هذه الحالة يخضع للقواعد السياسية المحلية بحيث يرتبط الحق في الأنصبة بالوضع السياسي لأعضاء الجماعة.

هكذا يتم التمييز بين الأجنبي والأصلي/ القديم المنتمي إلى جماعة القرية ("أوَصْلي"،" أقْديم") من جهة، وبين المنتمين أنفسهم من جهة أخرى.هكذا يتم توضيح أو مسرحة البنية السياسية للقرية في أثناء توزيع الأنصبة وتقسيمها. فالنساء والأجانب المقصون سياسياً ليس لهم الحق في أي نصيب في الذبيحة. أما بالنسبة إلى الحق في الأنصبة فيقسم إلى صنفين: هناك صنف يسمى بما يعني محلياً "البقايا" أو "الفتات" (أوماكور) ويعطى لأرباب الأسر الشباب الذين انفصلوا عن

آبائهم، وهناك "النصيب" (تصغارت)، وهو أكثر وزناً ثلاثة أمثال أو أربعة، ويعطى لأرباب الأسر الذين فقدوا آباءهم. إن المشاركة في تدبير الشأن العام للقرية، المساهمة في الواجبات التي يقررها مجلس القرية (جْماعْتْ) هي التي تحدد الحقوق، ومن بينها الحق في أنصبة اللحم. لقد ركز رشيق على عدة خصائص تميز القربان السياسي الذي بدأت دراسته منذ عقود من طرف مؤرخي الحضارة الإغريقية (الهلينيست) والمهمل في الأدبيات الأنثربولوجية بصفة عامة[1]. وهي في مجملها، كما أوضحنا، تعود إلى تطبيق قواعد سياسية على عملية التضحية بداية من شراء الذبيحة حتى استهلاكها (رشيق، 2010).

لنورد بحثاً آخر يبرز مركزية الطقوس كمدخل للمعرفة العادية، ويتعلق الأمر بدراسة رحمة بورقية لتصورات الخصوبة والعقم عند نساء يقطن أحياء هامشية في ضواحي مدينة وجدة. وقد شكلت الطقوس المتصلة بالعقم ومنع الحمل مدخلاً أساسياً لتحليل تمثلات جسد المرأة والأمور المتصلة بالإنجاب. وتم تحليل الوصفات التقليدية لمنع الحمل التي تلجأ إليها النساء كي تراقبن خصوبتهن، وعلى وجه التدقيق تحقيق التباعد بين الولادات. وصفت بورقية استراتيجيات الاستشفاء التي تختلف حسب الأسباب المفترضة للعقم. فالعلاج المسمى (لْعَرْقا) (عرق المريضة) يُلجأ إليه حينما يُعتقد أن السبب طبيعي وأن المرأة (يسكنها البرد). وفي حالة الاعتقاد أن العقم قدر من عند الله يفضل اللجوء إلى زيارة الأضرحة. أما في حالة افتراض أن السبب يرجع إلى السحر، فتلجأ المعنيات إلى (الطالّب) (غالباً من

[1] Détienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre (eds), La cuisine du sacrifice en pays grec Gallimard, 1979 ; Durand, Jean-Louis, Sacrifice et labour en Grèce ancienne: essai d'anthropologie religieuse, La Découverte, 1986.

حفظة القرآن) للحصول على تمائم. نستخلص من هذا أن التشخيص الذي تقوم به النساء يميز بين الأسباب الخارجة عن المجتمع (القدر، الطبيعة)، والأسباب التي تجد أصلها في المجتمع (سحر جار أو قريب)، ويبرز - على صعيد غيبي - مدى التلاحم أو التوترات الاجتماعية التي تميز العلاقات بين النساء[1].

لتأويل الطقوس أخذت بورقية بعين الاعتبار العناصر التي تساهم في تشكل المعنى: وجهة نظر المعنيات وتفسيراتهن، السياق الثقافي والاجتماعي؛ كالتوترات بين الزوجة وزوجها بخصوص مراقبة الإنجاب ثم تكرار الطقوس. ويفضي التحليل إلى حصر الطقوس المهمة والعناصر المشتركة للوصفات العلاجية، كتلك التي تحيل على فكرة العقم (أوراق شجر "البطمة"، الفستق- البلوط، البغلة، منشفة دم حيض مستخدمة ومعقودة) ثم تأويل معانيها على التوالي بصفة متفرقة. وأخيراً، تخلص إلى أن الطرائق التقليدية تعبر عن فلسفة نسائية لمنع الحمل: ما تبحث عنه النساء هو طريقة تريحهن لفترة محددة قبل استئناف الحمل؛ أي الرغبة في رحم خصبة يمكن التحكم فيها. ويعبرن عن رغبتهن هاته في أثناء الطقوس، حيث تغلي المرأة المعنية أوراق شجر "البطمة" ثم تشرب منه جرعات بعدد السنوات التي لا ترغب فيها بالحمل (بورقية، 1996، ص 46-50).

قامت بورقية أيضاً بمقارنة الطقوس واستخراج التعارضات الثنائية التي تُبَنينُها، كالبرودة والحرارة، المفتوح والمغلق، الصحة والمرض (بورقية، 1996، ص 85-58). بعض الطقوس تروم تدفئة الرحم، لأنه يعتقد أن "البرودة" تسبب العقم،

---

[1] نجد نفس التمييز بين الأسباب الخارجة عن المجتمع والأسباب التي تجد أصلها في المجتمع عند إيفنس- بريتشارد في تجديده على التوالي لـ " magic " و" witchcraft ".

وأن المرأة العقيم امرأة باردة. إلا أن هذه المقارنة لم تكن شاملة بحيث جاء تأويل بورقية في كثير من الأحيان مجرد جمع مباشر بين طقس ومعناه. لنوضح ببعض الأمثلة: "ترمز العيون المغلقة للمرأة أثناء بعض الطقوس إلى حالة استسلام"، "منشفة دم الحيض تستعمل كبديل عن الرحم"، "يرمز الكبد إلى الذرية". لا نشك مطلقاً في صحة هاته التأويلات، ما نوده هو الإدلاء بعناصر طقوسية أخرى تؤيدها وتوضيح أكثر للمنهجية الفعلية للتأويل. نحن لا نعرف مثلاً كيف مر التأويل من العيون المغلقة (طقس) إلى حالة الاستسلام (معنى). في اللغة الدارجة "كبدتي" تعني "أولادي"، فهل أكل امرأة كبد خروف يعني بالضرورة أنها تفترس ذريتها؟ في دراسة للذبائح وطقوس التغذية المتبعة خلال الأسبوع الذي يلي الولادة، تصف حياة الزيراري تمثلات المواد والوجبات الغذائية المعدة للأم النفساء، وتبرز أن المواد "الساخنة" (حساء) التي تتناولها تهدف إلى المحافظة على قدرتها الإنجابية وتجنيبها آثار"البرودة" (العقم). ومن طقوس طهي ذبيحة العقيقة حظر شوي الكبد لكونها تمثل الذرية المنتظرة. ذلك الحظر نفسه نجده في طقوس الختان (الزيراري، 1999، ص 161- 176). غير أن طقوس الزواج في بعض المناطق تبرز العكس، حيث يقدم الكبد للزوجين لتناوله في اليوم التالي للزفاف، وهنا يرمز الكبد إلى المحبة المتوخاة بين الزوجين. ما يزيد من صعوبة التأويل أن كل جماعة، أو حتى الجماعة نفسها في سياقات مختلفة، تحيل إلى ميزات متعددة لنفس الشيء أو نفس الكائن. هكذا، ونظراً لتعدد المعاني التي تسم الأشياء الطقوسية، كيف يمكن التأكد من أن الكبد يرتبط دائماً بالمعنى نفسه وفي سياقات متعددة، اللغة الدارجة، الوصفات العلاجيّة، طقوس المرور، إلخ؟

من بين التقنيات التي يمكن اللجوء إليها لتفادي إسقاط معنى واحد هو المقارنة الداخلية لطقس ما (أي العناصر المكونة للطقس المدروس)، وأيضاً مقارنة استعمالات "نفس" العنصر ضمن سياقات طقوسية وغير طقوسية مختلفة. وهذا ما لم تقم به بورقية - في نظرنا - بصفة ممنهجة. على سبيل المثال، لم تذكر شيئاً عن الكحل الذي يتم خلطه بالكبد، ولا عن استعمال المحار("وعدة")، ولا عن النساء اللواتي يعددن هاته العناصر، إلخ.

لا يتسع المجال لذكر كل الدراسات المتصلة بالطقوس والتدين (الطوزي، 1999؛ نرجس العلوي، 1999؛ عبد الغني منديب، 2006؛ حمو بلغازي، 2008)1 ، بيد أن من الممكن أن نلاحظ من خلال هذا الجرد السريع أن اختيار المواضيع لم يتغير، مقارنة بالمواضيع التقليدية للأنثربولوجيا الدينية: الطقوس، القرابين، الأضرحة، الزوايا، إلخ. يبدو من هذه الزاوية أن ممارسة الأنثربولوجيا الدينية في المغرب ما زالت جد محافظة. غير أنه يجب التأكيد أيضاً أن التجديد طال بصفة أوضح المقتربات النظرية والمناهج الإثنوغرافية. فجل الأبحاث تستند إلى وصف وتأويل أكثر تنظيماً مقارنة بالمقتربات الكلاسيكية، وتأخذ بالحسبان وجهة نظر الفاعلين مرتكزة على الأفعال

---

[1] وصف عبد القادر مانا، في شكل يوميات بحث، طقوس زيارة أماكن مقدسة تقوم بها سنوياً 13 زاوية منتمية إلى طائفة ركراكة (قرب مدينة الصويرة). ويتم التنقل من مكان لآخر حسب قواعد محددة، ويدوم 38 يوماً مقسمة على 44 محطة (مانا، 1988). درست خديجة النعموني الطقوس التي تقام بضريح ولي مشهورٍ بعلاجه للاضطرابات النفسية. وقد اهتمت أيضاً بالتنظيم الاجتماعي للضريح خصوصاً تقسيم المهام والنزاعات بين مختلف الفاعلين (النعموني، 1993). خصصت نعيمة الشيخاوي بعض مقالاتها لزيارة الأضرحة (1990، ص 41-58)، ولاية النساء (1999، ص 19-37) والجسد النسوي (2000، ص 257-271). ويمكن الإشارة أيضاً إلى مقالات خصصت لظواهر ثقافية كطقوس العرافة (السعدية الراضي، 1996) وطقوس الزواج (عزيزي، 2001، ص 101-114؛ 2002، ص 23-48) ؛ طقوس الطبخ والتغذية (الديوري،1994، ص 169-216؛ 1996، ص 93-112؛ حياة الزيراري، 1996، ص 145- 157؛ مهدي1999، ص 215-238)؛ قواعد الرقص الجماعي المعروف بـ"أحواش" (مهدي، 1992، ص 85-112).

والسيرورات الاجتماعية والأطر الثقافية الموجهة له. بقي أن نشير، وهذا غير مقتصر على المغرب، أن دراسة الشعائر الدينية كالصلاة، الصوم، الزكاة والحج، تكاد تكون منعدمة (انظر: حمودي، 2005 ؛ رشيق، 2009؛ العيادي،رشيق والطوزي، 2007).
نلاحظ أيضاً أنه باستثناء "التدين الشعبي" تبقى جل المنظومات الثقافية كالفن والأيديولوجيا والأدب الشعبي، شبه مقصية. ويعد لخصاصي من الأنثربولوجيين القلائل المهتمين بالأدب الأمازيغي. وهو يستند في جل أبحاثه إلى الشعر الأمازيغي كمدخل لدراسة الفكر المحلي. فمن خلال قصائد همت زلزال مدينة أكادير (1961م) درس رفقة كينيت براون (أنثربولوجي أمريكي) مفهوم الكارثة (1980 ص 125-133)، ثم انطلاقاً من قصائد أخرى مفاهيمَ الظلم (1989، ص 111-120)، الأسطورة والخطاب الديني (2000، ص 195-219). ويستعمل أيضاً الشعر كمصدر للتأريخ الاجتماعي المحلي وكمنطلق لدراسة دور الذاكرة في إطار الموروث الشفوي (براون ولخصاصي، 1993، ص 451-465).

السياسي والثقافي

كنت أود عرض الأبحاث المدروسة، بصفة أكثر تبسيطاً حسب التصنيف المتداول إلى أنثربولوجيا ثقافية (دينية...) واجتماعية (سياسية...)، غير أن هذا التصنيف لم يصمد أمام تنوع الإشكاليات التي تربط بين الثقافي والاجتماعي والسياسي. قد دُرست مثلاً، كما أسلفنا، الطقوس في علاقاتها بالسلطة والسياسة المحلية، والتمثلات والمعتقدات في علاقاتها بالتوترات الاجتماعية بين الكهول والشباب، الرجال والنساء... لهذا سنتابع عرضنا بالتركيز أكثر على الأسئلة الرئيسة للإشكاليات

المطروحة والتي تأخذ بعين الاعتبار التمفصلات بين السياسي والثقافي.
انتقد عبد الله حمودي قصور الفرضيات التي تفسر استمرارية النظام الاستبدادي التسلطي في المجتمعات العربية بردها فقط إلى البنيات الاجتماعية والاقتصادية، واقترح بدل هذا المقترب التركيز على الدوافع الثقافية التي تقود الأفراد إلى الخضوع للسلطة السياسية. بعبارة أبسط، حاول فهم السلطوية بالتنقيب عن أصولها الثقافية. وهو يريد استعمال مفهوم الثقافة دون اختزاله إلى ناموس ثابت يتحكم في تاريخ الشعوب، بل ميداناً تختلف وتتصارع فيه تأويلات الواقع. هكذا يؤكد أن مفهوم الثقافة الذي اعتمده ينطلق من معاني الفاعلين ورؤاهم لأفعالهم، آخذاً بعين الاعتبار جدلية الاتفاق والاختلاف حول المعاني والرؤى. وهو لا يخفي في هذا المضمار تأثره بالتصور السميائي للثقافة الذي وضع أسسه كليفورد غيرتز والذي طبقه في أبحاثه حول المغرب. إضافة إلى المقترب الدينامي للثقافة والذي يتجاوز التصور الذي يعتبر المجتمعات سجينة لعادات موروثة، يحاول حمودي أيضاً إعطاء مفهوم الثقافة مجالاً أوسع من نطاق الفهم والمعنى بتركيزه على وسائل الإقناع، الإكراه والإخضاع (حمودي، 2000، ص 8-10).
لم يمنع هذا التصور الدينامي للثقافة حمودي من الرجوع، لفهم السلطوية الحالية، إلى دراسة التركيبة الثقافية التي سادت في المجتمع المغربي قبل الاستعمار، والبحث عن مكانيزمات ثقافية مشتركة لأزمنة مختلفة. ويميز بالنسبة إلى فترة ما قبل الاستعمار بين مؤسسات التوحيد وثقافته ومؤسسات التفرقة والاستقلال (الزعامات القبلية، الزوايا...)، ويرى أن الشعور بالوحدة كان يهيمن في المجال الديني والذي ساهم فيه التصوف بشكل قوي. وتتلخص فرضيته « في تسرب خطاطة ثقافية من

مجال الصوفية والولاية إلى المجال السياسي، وهذه الخطاطة التي استندت إليها علاقات السلطة واستمدت منها ديناميتها هي في نظري علاقة الشيخ بالمريد » (حمودي، 2000، ص 11-12). تتسم هذه العلاقة بالازدواجية وقلب الأدوار الاجتماعية، وهما شرطان للتكوين الصوفي وللترقية عبر كل الدرجات المؤدية إلى مرتبة الشيخ. ويعني هذا أن كل من يطمح إلى مشيخة وجب عليه القلب المؤقت، أي أداء دور الأنثى في علاقته مع الشيخ: الطهي، الاحتطاب، الطحين، غسل ثياب الشيخ وإعداد فراشه... كما تتسم بصفة عامة بقطع الصلات مع العائلة والاستسلام التام للشيخ (صحبة، خدمة، طاعة، وفاء، تقرب). لقد أصبحت علاقة الشيخ بالمريد، حسب حمودي، العلاقة النموذجية للعلاقات السلطوية السياسية. ولفهم البنية السلطوية وتجلياتها السياسية في المغرب الحديث وجب الرجوع إلى التركيبة الثقافية التي بنيت عليها. الخطاطة الثقافية نفسها التي نظمت العلاقات السلطوية في مجتمع ما قبل الاستعمار، رممت وأدمجت آلياتها في المؤسسات الاستعمارية، ثم بعد ذلك في مؤسسات حكم ما بعد الاستقلال.

يذهب حمودي، محقاً، إلى أن من أيقظ الملكية ورموزها من سباتها الطويل هو الحركة الوطنية. وقد كان لتوطيد العلاقة بين هذه الأخيرة والقصر بروز فكرة الملك كرمز للأمة ووحدتها. غير أن وصف العلاقات بين الملكية والحركة الوطنية، وقبل هذا بين السلطان ورعيته، كان سطحياً لا يتعدى ما كرره علماء السياسة والمؤرخون دون عناء اللجوء، كما قام به حمودي، إلى ترسانة نظرية سيتم إغفالها حين الوصف للعلاقات السياسية المدروسة. كنا نتوقع تطبيقاً للعلاقة النموذجية المفتاح، التي تم التركيز عليها نظرياً، على مستوى العلاقات الفعلية بين الملكية والحركة الوطنية: أين تتجلى سمات الازدواجية والقلب؟ ثم ما

الذي دفع بنخبة من الوطنيين إلى المبادرة للتعامل مع ملك شاب لم يكن شيخهم ولا هم خاضعون له؟ حتى القراءة المتسرعة لهاته الفترة من التاريخ السياسي المغربي (1927-1956م) تبرز أن السلطة (المشيخة) التي اكتسبها رواد الحركة الوطنية تمت خارج العلاقات التقليدية، سواء السياسية منها أو الاجتماعية. لقد اكتسبوا سلطتهم بفضل أفعال جديدة على الثقافة السياسية بالمغرب (تنظيم الاحتجاجات، مقاطعة المواد الفرنسية، المهرجانات الخطابية، إرساء الاحتفال بعيد العرش، مراسلة السلطات الاستعمارية...)، وأطر اجتماعية وسياسية لم يسبق للبلد أن عرفها (جرائد، مجلات، نواد ثقافية، أحزاب،....) (رشيق، 2003). تعرض حمودي للعلاقة بين القصر والحركة الوطنية عبر سرد أحداث مبسطة توضح تقلص نفوذ الحركة الوطنية ونمو سلطة الملك (حمودي، 2000، ص 39-63). غير أن نشوء هذه العلاقة ومآلها لم يتم فهمه بالرجوع إلى علاقة الشيخ بالمريد. لقد اكتفى حمودي بإلصاق المفردات الصوفية على العلاقات المدروسة: « كل الذين يتحلقون حول الملك من أعيان ومستشارين وحكومة وأحزاب ونقابات وشعب، ليسوا إلا "تلاميذه" وهو "الشيخ" و"الزعيم"و "السيد". ومن يحظى بالوصول المباشر إلى شخص الملك يصبح جزءاً من حلقة المريدين؛ فكلهم خدام. ولكي يصير الشخص "خديماً" وهو شرف يحسد عليه، لا بد من مخالطة طويلة ومن خضوع تجليه سلوكات التواضع والصغارة في حضرة الشيخ ». (حمودي، 2000، ص 63) هناك مسرحة الصغارة بتقبيل يد الملك مثلاً، لكن ليس هناك مخالطة كما هو الشأن بالنسبة إلى المريد وشيخه. فعلاقة الأعيان وحتى المقربين من الملك تكاد تكون ظرفية، ودراستها تعود إلى تصور وتحديد البروتوكول حسب الأنظمة

السياسية أكثر منها إلى علاقة مصاحبة سلطوية تسمو على التاريخ والسياق التاريخي.
يجب التوضيح في هذا المجال أننا لا ننتظر من أي نموذج نظري أن يسري على كل الظواهر الاجتماعية المدروسة. فدقة أي نموذج نظري لا تقاس بعموميته، بل بتحديده الدقيق للشروط الكفيلة بتحقيقه في أرض الواقع. وهذا ما يعاب على مشروع حمودي الذي قُدم وكأنه صالح لسياقات سياسية مختلفة. إذا كانت الثقافة ميداناً للاختلاف والصراع كما يؤكد حمودي نفسه في بداية كتابه، فأين هي النماذج البديلة لنموذج الشيخ والمريد؟ هذا المبدأ نفسه نطبقه أيضاً على نقدنا الذي يروم توضيح حدود النموذج النظري المقترح وليس تفنيده بصفة مطلقة. يُذَكر حمودي بسرعة بكتاب ابن خلدون الذي تطرق إلى مناصري فكرة محاربة الشيخ الملقن الحي والاعتماد على الكتب للوصول إلى مرتبة المشيخة. والسؤال المطروح آنذاك في الأندلس هو كالآتي: أيستغني المريد بالكتب الموضوعة لأهل الصوفية أم لا بد من الإمام المتبوع والشيخ المطاع؟ ويلمح حمودي أيضاً إلى الأولياء "البهاليل" الذين ولجوا الولاية والقداسة بطرائق أخرى دون المرور تحت طاعة الشيخ (حمودي، 2000، ص 28، 114). هذا التلميح السريع للبدائل المتوافرة لاكتساب الولاية، يوحي أنها كانت هامشية أو استثنائية. والحال عكس ذلك، فتراجم الأولياء تحف بنماذج عديدة منافسة أو موازية لنموذج الشيخ والمريد. فالمجاذيب، والبهاليل، والملاماتيون وما إلى ذلك من التسميات المختلفة، يلحقون بالولاية دون اللجوء إلى الخضوع والإذعان لشيخ ما (رشيق، 2000، ص 107-119). كان بالإمكان إذن تحقيق الولاية بعيداً عن العلاقات السلطوية، كما كان الشأن بالنسبة إلى الزعامات السياسية التي كان من الممكن أن تبنى وتؤسس دون مباركة السلطان. لا ندري لماذا لم تدرس

أيضاً هذه النماذج البديلة للولوج إلى السلطة الروحية، ولماذا تم الاقتصار على نموذج دون غيره؟ وهذا أيضاً ينطبق على العلاقات السياسية، الحديثة والتقليدية، التي لم يتم أخذ منطقها وخصوصيتها بعين الاعتبار. فمثلاً تعتبر هبة السلطان عنصراً مهماً في دوام العلاقة بين هذا الأخير وخدامه، إلا أن شح السلطان قد يغضب الخدام فينصرفون عنه (حمودي، 2000، ص 79-80، 128). هذا المثال الذي يسوقه حمودي نفسه يوضح تعقد العلاقة السلطوية السياسية المبنية على المصالح المادية والرمزية، وبعدها عن منطق العلاقة الصوفية. فغضب المريد بحجة بخل شيخه لا محل له في منطق المصاحبة الصوفية. الشيء نفسه بالنسبة إلى العزلة (مقابل التقرب من الشيخ) التي يلجأ إليها السالك أيضاً في أثناء التلقي الصوفي. في الواقع ظل حمودي متذبذباً في مقارنته بين المنطق الصوفي والمنطق السياسي، تارة يتكلم على تجانسات، على تواز، على تشابهات، وتارة أخرى على تسرب للمنطق الصوفي داخل للعلاقات السياسية، مؤكداً أن نموذج التفاعل بين الشيخ والمريد يُبَنين وينظم الفعل السياسي حتى الزمن الراهن (حمودي، 2000، ص 128، 175).

إن منهج حمودي توضيحي؛ بمعنى أنه يرجع إلى تاريخ النظام السياسي وآداب المناقب منتقياً الوقائع التي تعزز فرضيته، وهو يكاد يغفل الدراسات والمعطيات التي تبين أن الوصول إلى السلطة يمر أيضاً عبر الهامشية والمعارضة والتمرد بدل الخضوع والتقرب. فهذا العالم والولي الحسن اليوسي نراه، حسب بعض الحكايات، خضوعاً أمام شيخه ومتمرداً على سلطة السلطان. أما عن تحاشي التقرب من السلطة المركزية فالأمثلة أكثر من أن تحصى. أوردت رحمة بورقية كيف أن أحد كبار قواد القرن التاسع عشر كان يتحاشى الحضور إلى احتفالات

"الهدية" التي كان يقيمها السلطان لما يصاحبها من إبراز آيات الخضوع للسلطان وحاشيته (بورقية، 1993). ولنا أن نتساءل عن الغرض من تغييب هذه الجدلية بين الخضوع (الذي لا يمكن إنكاره) والتمرد. والأمثلة عديدة في التاريخ البعيد والراهن للمغرب.إن عيب كل منهج توضيحي هو كونه انتقائياً بالضرورة، فهو يكرس الوقائع التي تقوي فرضياته ويتغاضى أو يتحاشى تلك التي تناقضها.قبل نشر كتاب حمودي حول الشيخ والمريد، تساءل محمد الطوزي عن طبيعة الأسس التي ترتكز عليها السلطوية. وقد انطلق أيضاً من التراث الصوفي لتحديد العناصر الأساسية للنموذج المثالي للسلطوية، مبرزاً أن الأسس التي تقوم عليها السلطة الروحية للشيخ هي سلب الإرادة، نكران الذات، الخضوع والامتثال دون نقاش أو اعتراض من قبل المريد، والفناء في خدمة الشيخ والتذلل أمامه. وقد كان الشيخ يفرض على مريديه أموراً شبه مستحيلة للتيقن من خضوعهم. كل هذه العناصر وأخرى تشكل سنداً لمن يريد اكتساب بركة الشيخ. من جهة أخرى، تحيل ثقافة "دار المخزن" (القصر، البلاط الملكي...) إلى الأفكار والممارسات التي يجب أن تكون عليها آيات الولاء والطاعة التي يجب أن يقتدي بها الفاعلون السياسيون في علاقتهم مع القصر. ويعد الانتماء إلى دار المخزن مورداً ذا وزن ثمين في التنافس السياسي. والمقربون الذين يستعمل في حقهم الملك عبارة "خديمنا الأرضى" يحظون بمكانة متميزة في الحقل السياسي. إلى جانب التقرب يجب التفاني في خدمة الملك إلى حد الفناء، وهو ما عبر عنه أحد المقربين كالتالي: «أنا قفل مسدود والساروت ديالو عطيتوا لسيدنا» (أنا قفل مسدود أعطيت مفتاحه للملك) (الطوزي، 1999، ص 27-34) يفتقر تحليلُ الطوزي لثقافةِ "دار المخزن"، كما هو الشأن بالنسبة إلى مفهوم "دار الملك" عند

حمودي، إلى وصف حالات تاريخية ملموسة توضح ميكانيزمات الخضوع. فربما لشح المعلومات اكتفت أبحاثهم بالمستوى المعياري، وذلك بتحليل القواعد التي يجب احترامها في حضرة السلطان أو الملك. فقد يكون هذا هو ما دفع بالطوزي إلى إيراد حالة عاينها جنوب المغرب في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي والتي توضح بشكل دقيق ميكانزمات الخضوع التي تطبع العلاقات السلطوية.

بطلا هذه الحالة شيخ زاوية كان لها شأن سياسي كبير في تاريخ الجنوب المغربي وعضو (محمد) من الجماعة التي تقطن القرية نفسها التي يسود فيها الشيخ. محمد من أصول زنجية ومنحدر من آباء كانوا عبيداً في خدمة أسلاف الشيخ. غير أنه حقق نجاحاً اجتماعياً بعد انتدابه خبيراً حرفياً في الزراعة السقوية التقليدية التي خولته الاشتغال في بلدان إفريقية جنوب الصحراء في إطار مشاريع لمنظمات دولية. حين رجوعه إلى البلد برفقة أساتذة باحثين تم استقبالهم من طرف الشيخ. وقد حاول انتهاز الفرصة لإثبات نجاحه ووضعه الجديد بالجلوس مع الأساتذة. وقد عبر الشيخ عن امتعاضه حينما تجرأ أحد خدامه على عدم إبداء الولاء والاحترام له (تقبيل اليد، النظر إلى الأرض عند المخاطبة، الجلوس في وضع قرفصاء بمقربة الباب تأهباً لخدمة أسياده...).

دون الإطالة في وصف الحالة بتفاصيلها، نحن - من جهة - أمام شخص مصمم على إحداث قطيعة مع الماضي المتسم بالخضوع المهين للسلطة وطقوسها، ومن جهة أخرى شيخ وأتباعه مصرون على فرض الولاء والطاعة على من يعتبرونهم خداماً. وقد وُضع حد لتمرد محمد لا باللوم الصريح ولكن عبر إشارات مفهومة لدى الجميع. حين هم المتمرد بالجلوس إلى مائدة الأساتذة، أمره ابن الشيخ وبلهجة صارمة بخدمة المدعوين؛ وذلك بصب الماء قصد غسل أياديهم. امتثل محمد للأوامر

وبعدها انسحب من الحضور. « وتدل هذه الحادثة [يخلص الطوزي] على أن البلاط لا يعترف بالعصامية، كما تؤكد على أن أي امتياز، مهما كانت قيمته [...] لا بد وأن تتم تزكيته من طرف صاحب السلطة العليا ». (الطوزي، 1999، ص39).
سأستغل هذا المثال لإبراز قصور الاعتماد الحصري على المستوى الثقافي في فهم سيرورة الخضوع. كنا أمام حالة تمرد لم يكتب لها النجاح التام (إذ إن محمداً انسحب وهذا محلياً ليس من علامات الخضوع المطلق) لأن النظام السياسي المحلي نظام مغلق. وعليه فإما أن ينجح المرء في إطار هذا النظام أو يندحر. ليس استبطان الثقافة السياسية السلطوية المحلية هو الذي أجبر محمداً على الخضوع، فلو كان ذلك صحيحاً لما تمرد البتة. ما أجبره فعلاً هو غياب سبل بديلة للنجاح، وهذا الغياب يعد ظاهرة بنيوية لا يمكن حجبها بدعوى هيمنة خطاطات ثقافية مهما كانت درجة قسرها. هذا ما دفعني إلى التلميح للشروط السياسية في بداية القرن الماضي التي سمحت لثلة من المثقفين القوميين أن يكتسبوا سلطة سياسية خارج دواليب البلاط. فكلما زادت بنية مجتمع ما تعقيداً كبرت فرص التحرر من الخضوع للسلطة السياسية وللسلطة بصفة عامة. والعكس صحيح، هو ما يفسر فشل التمرد المشار إليه أعلاه. إن حصر الخضوع في الدوافع الثقافية، كما فعل حمودي، يؤدي إلى انزلاقات ثقافوية تعطي للنماذج الثقافية وزناً يكاد يقترب من الحتمية الاجتماعية. أظن أن المثال الذي أورده الطوزي يوضح بما فيه الكفاية أنه علينا أن نأخذ، على الأقل، بالحسبان نوعية البنيات السياسية التي تكرس الخضوع أو تساعد على التمرد.
انتقد عبد الرحيم المصلوحي بدوره وبإسهاب ما يعتبره المقترب الكلي والثقافوي لعبد الله حمودي؛ إذ آخذه على إغفال خصائص المؤسسات المختلفة المدروسة (الدولة، الزاوية، العائلة، الحنطة)

وآثارها في العلاقات السلطوية. وقد أوضح منتقداً كيف أصبحت الدولة من وجهة نظر حمودي عبارة عن زاوية كبيرة وشكل مكبر لثقافة الخضوع الصوفية. هكذا لم يعر حمودي أي اهتمام للكيفية التي يؤثر بها السياسي في الثقافي، مختزلاً هذا الأخير إلى مصدر أصلي للسلطوية لا يقبل أي تأثير أو تنويع. إن السياسة حقل صراع له خصائص كالإرادوية وعقلنة العلاقة بين الغايات والوسائل. وكان من المفترض أن تؤخذ هذه الخصائص بعين الاعتبار للتمييز بين السلطوية الصوفية والسلطوية السياسية (المصلوحي، 2006، ص 711-732).
عادة ما يتم التزاوج بين الأنثربولوجيا والبحث الميداني، وهذا صحيح بالنسبة إلى جل الأبحاث الأنثربولوجية. غير أن بعض الأنثربولوجيين لم يكتفوا بصنع المعلومات، بل اعتمدوا أيضاً على عدة مصادر، خصوصاً التاريخية منها. هكذا أولت رحمة بورقية اهتماماً خاصاً لتحليل العديد من الظواهر السياسية ضمن المجتمع المغربي لما قبل الاستعمار. في كتابها حول العلاقة التاريخية بين الدولة وقبائل زمور، درست الأسس الرمزية والسياسية للمخزن، والتغييرات التي طرأت على العلاقات بين الدولة والقبائل بعد الاستقلال (بورقية، 1991؛ 1999، ص 243-258). وقد أبرزت تعقد العلاقات السياسية بين الدولة المركزية وباقي الفاعلين السياسيين. فمثلاً إذا كان عقد البيعة يلزم بطاعة السلطان فإن هذه الطاعة جاءت في بعض الأحيان مشروطة. هكذا اشترط دباغو مدينة فاس على السلطان الحسن الأول أن يعفيهم من أداء ضريبة (المكس). فالبيعة ليست دائماً مرادفة للخضوع السياسي بل تكون، في ظل شروط سياسية معينة، مناسبة للتفاوض السياسي.دائماً في إطار الاهتمام الذي توليه لمغرب القرن التاسع عشر، فحصت بورقية ظواهر سياسية نادراً ما أخذت كمواضيع للدراسات الأنثربولوجية السياسية. ففي

بحثها حول السرقة والنهب واللصوصية، ناقشت أطروحة المؤرخ إيريك هوبسباوم التي ترى في اللصوصية شكلاً من أشكال الاضطرابات الاجتماعية بسبب غياب إدماج فئة اجتماعية في المجتمع الريفي. وقد درست الظواهر الثلاث انطلاقاً من وظائفها، وتنظيمها الاجتماعي وسياقها السياسي. وتبين، على سبيل المثال، في أي سياق (أزمات سياسية، الاستعمار) تظهر اللصوصية، وكيف ترتبط عمليات السلب والنهب والسرقة بالبنية القبلية الانقسامية (بورقية، 1991، ص 191-226). وفي نص آخر تعود لدراسة الأسس الرمزية لمخزن ما قبل الاستعمار بتأويلها لطقس "الهدية" الذي يعبر أيضاً عن تعقد العلاقات بين السلطان والواهبين (قبائل، زعامات سياسية ودينية...) (بورقية، 1993، ص 61-75).

كما هو الحال بالنسبة إلى الأنثربولوجيا الدينية، نلاحظ أيضاً في مجال الأنثربولوجيا السياسية هيمنة المواضيع ذات الصلة بالمؤسسات التقليدية كالقبيلة، السلطان أو المخزن. وقد تم مؤخراً تجديد الاهتمام بالتحالفات السياسية التقليدية وخصوصاً ما يصطلح عليه بـ "اللف"، وذلك بطرح أسئلة جديدة متصلة بالدينامية السياسية المحلية والنقاش النظري القائم حول النموذج الانقسامي (لخصاصي والطوزي،2000، ص 183-214؛ النعيمي، 2004؛ إلحيان، 2004، ص 91-104).

من المعروف أن الأبحاث الأنثربولوجية الغربية لم تعد تهتم بالظواهر التقليدية أو الهامشية فحسب، بل طبقت مقترباتها على المؤسسات المركزية الحديثة (البرلمان، العلاقات الدولية...). أما بالمغرب، فما زال الإسراف النسبي في دراسة المؤسسات التقليدية (وهذا ليس عيباً في حد ذاته) هو الغالب، مما دفع بعض الباحثين إلى اقتحام مواضيع جديدة نسبياً. قد حاول حسن رشيق تطبيق المقترب الأنثربولوجي على صعيد الحركة الوطنية التي

بادرت بتجديد وتحديث الأفكار والمؤسسات السياسية. وقد حلل البعد الرمزي والطقوسي للفعل السياسي الذي عادة ما يهمش من قِبَل العلوم الاجتماعية والسياسية. ويتعلق الأمر بالاستعمال السياسي للطقوس في ظل الصراع الذي قادته الحركة الوطنية منذ الثلاثينيات من القرن الماضي ضد السلطة الاستعمارية، وقد تم التشديد على استعمالات الرموز ذات الصلة بالأمة ومكانتها في إطار التعبئة السياسية. فلو كان الطقوسي ثانوياً، لما ابتكر القوميون المغاربة الاحتفال بعيد العرش سنة 1933، ولا اللباس الوطني، ولما دعوا مواطنيهم، بعد نفي الملك محمد الخامس، إلى مقاطعة صلاة الجمعة، وعدم الاحتفال بعيد الأضحى. هذان المثالان بالخصوص يبرزان كيف يصبح الديني تابعاً للمنطق السياسي (رشيق، 2003). وظف رشيق خلاصاته النظرية وتجربته الإثنوغرافية التي همت جماعات صغيرة الحجم لفهم ظواهر وشبكات سياسية (مستوى وطني ودولي في بعض الأحيان). لذا نرى أن الأساسي لا يكمن في موضوع الدراسة في حد ذاته، في قيمته، مركزيته أو هامشيته. فمهما تكن طبيعة موضوع البحث، فإن الهدف الجوهري من كتابة نص أنثربولوجي ما أو قراءته، يتجلى في توسيع معرفة الناس بأنماط معرفية أخرى، وفي فهم ممارساتهم "الخاصة"، دلالاتها، ونسبيّتها، من خلال فهم أنماط ثقافية مغايرة. في إطار تجاوز المواضيع التقليدية، نذكر في هذا الصدد بدراسة عبد المجيد حنوم للاستعمالات المختلفة للحكايات المتعلقة بالملكة الأمازيغية "الكاهنة"(القرن السابع الميلادي) من طرف عدة فاعلين، المؤرخين والسلطة الاستعمارية والقوميين، وكذا الدور الذي قامت به ضمن أيديولوجيات متناقضة، استعمارية وقومية وأمازيغية (حنوم، 2001). يمكن أيضاً أن نضيف دراسات عبد الله حمودي حول بعض الأنظمة السياسية العربية ومحمد

الطوزي وبياتريس هيبو حول الأنثربولوجيا السياسية للرشوة (2001)، ومشروع حساين إلحيان حول الهاتف النقال.

التنظيم الاجتماعي والتغيير الاجتماعي

دعونا ننتقل الآن إلى الدراسات التي ركزت على قضايا متصلة بالبنيات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي للأنشطة الاقتصادية الفلاحية والتغيير الاجتماعي. لنذكر مرة أخرى أن الدراسات السابق عرضها وصفت، وحللت أيضاً، من زوايا مختلفة التنظيم الاجتماعي والبنيات الاجتماعية. ومن المواضيع التي حظيت باهتمام الباحثين تنظيم الأشياء الجماعية (المسجد، السواقي، المراعي،...) في علاقاتها بالأطر الاجتماعية (جماعة القرية، القبيلة، التعاونيات...) والقوانين المحلية المنظمة لها، والتوترات والنزاعات الاجتماعية التي كانت رهاناً لها (حمودي، 1982، ص 105-118؛ الطوزي ومهدي، 1990، ص. 199-207؛ رشيق، 1992، ص 181-197). ويعدُّ البحث الذي قام به محمد مهدي من الأبحاث المهمة والنادرة التي تناولت الحياة الرعوية، داخل قبيلة من قبائل الأطلس الكبير، كسيرورة معقدة يتداخل فيها - كما يدل على ذلك عنوان الكتاب - الاجتماعي والاقتصادي والديني. وقد وصف بتفصيل نمط الإنتاج الفلاحي المحلي: استعمالات المجالين الزراعي والرعوي، أصناف التنقلات الرعوية وبالأخص الانتجاع، التقنيات المحلية للرعي، بنية القطيع، والعلاقات الاجتماعية المتصلة بالقطيع والتنقلات. من مزايا هذا البحث، الوصف الدقيق للتمفصلات بين المكونات الأساسية للتنظيم الرعوي: الجماعة، المجال، التراب، القانون المحلي، الطقوس، والمعتقدات الدينية. ومع أن أسلوب العرض هو أقرب إلى الوصف المونوغرافي، يبقى مقترب محمد مهدي مستنداً نظرياً إلى مفهوم شمولي للواقعة الاجتماعية. هذا القطيع الذي يمكن معاينته بسذاجة وهو يغادر حظيرة ما، هو في حقيقة

الأمر موضوع أفعال اجتماعية متعددة ومتنوعة ومتشعبة. ولفهمه وجب تجاوز الاكتفاء ببعد من أبعاد الإنتاج الرعوي كما يتم عادة (مهدي، 1999).

دائماً في الأطلس الكبير، خصص علي أمهان عدة دراسات للبنيات الاجتماعية القبلية والتغيير الاجتماعي الذي طالها، وذلك من خلال ثنائيات كالتغيير والثبات، قبول التغيير ورفضه، الزعزعة والاستقرار أو التنوع والتوحد. هدفه الرئيس يكمن في البحث عن الأسباب التي تفسر قبول التغيير ورفضه على مستوى البنيات الاجتماعية، وإظهار الكيفية التي يتم بها تحييد التغيير عندما لا يتم في مصلحة البنيات الاجتماعية المحلية. ويؤكد بقوة أهمية البنيات الاجتماعية على مستوى الوصف والتفسير. ومن ثم يبقى الفاعلون غائبين في نهجه، بل الأدهى من هذا أنه يعزو الفعل ونجاعته إلى البنيات الاجتماعية. فهو على سبيل المثال يريد وصف الكيفية التي تدير أو تسيّر بها البنيات الاجتماعية التغيير الاجتماعي، وكأننا بصدد فاعل ذي إرادة ويعي ما الإدارة. هذا الميل إلى تجسيم البنيات الاجتماعية والتعامل معها وكأنها ذوات تهيمن على مقتربه النظري (أمهان، 1998، ص 2-4). وباختصار، يصف أمهان البنيات الاجتماعية من دون الرجوع إلى الفاعلين الاجتماعيين، وكذا الحالات الملموسة التي يتم من خلالها التأثير في هذه البنيات. هكذا تنحصر دراسة التغيير الاجتماعي عنده في جرد لعدة مجالات، واصفاً لدرجة أو إيقاع التغير الذي يطالهم. على سبيل المثال، يلاحظ نوعان من التغيير، الأول سريع جداً في مجال التقنية والاستهلاك، والثاني بطيء يهم التقسيم الجنسي للعمل.

يعطي أمهان عن قصد اهتماماً خاصاً للوصف، وهو يرمي من وراء هذا إلى تجاوز سوء استعمال النظريات المبالغة في التجريد والجاهلة بالمعطيات الميدانية. بيد أن المشكلة تكمن في

مفهومه الضمني للوصف والذي يريده مونوغرافياً خالصاً وخالياً من كل توجه نظري. هكذا جاء تحليله وطريقة عرضه، كما هو الحال في الدراسات المونوغرافية، متمحوران حول عدة مجالات: الأسرة والمرأة والبنيات الاجتماعية (قبل الاستعمار وفي أثنائه وبعده)، التعليم، الهجرة، الأنشطة الزراعية والرعوية، السكنى والسكن، المأكل والملبس والحلي، الاحتفالات، إلخ. إنه نوع من الإثنوغرافيا ذو أسلوب خاص: يقول القليل حول الكثير من المجالات بدل الوصف المستفيض لمجالات قليلة، يصف البنيات الاجتماعية وكأنها مستقلة تماماً عن الجماعات والأشخاص المفعلين لها، ويغفل الأحداث والسيرورات الاجتماعية التي تتمظهر من خلالها البنيات والأفعال الاجتماعية. هكذا يخلص أمهان إلى أن البنيات الاجتماعية القبلية تظهر فعاليتها في مقاومة أي عدوان كامن (الإدارة، الحداثة...) وفي التكيف مع الحالات الجديدة. هذه النظرة إلى المجتمع كأنه كل؛ الجاعلة من البنيات الاجتماعية فاعلاً ومن الفاعلين عناصر خاملة تحت وطأة البنيات الاجتماعية هي التي توجه نظرياً مقترب أمهان الذي يرغب، بصفة تبسيطية وحدسية، في الهروب من كل نظرية، والحال أنه حبيس نظرية تجريبية في غاية البساطة ترى في كل النظريات، عدا النظرية التجريبية، مصدراً للأخطاء وتشويهاً للظواهر الاجتماعية.

عدم الثقة في النظريات لازم أمهان منذ أول دراسة نشرت له سنة 1983م والتي نجد فيها الأسلوب الذي سيظل وفياً له طيلة العقود التالية. بعد لمحة تاريخية عن تنظيم قبيلة غجدامة يحصر دراسته في قرية من قراها حيث يصف البنية الاجتماعية، علاقات المصاهرة، طرق استعمال الزمان والمكان، الهجرة، والآثار الاجتماعية لتبني المنتجات الاستهلاكية الجديدة. حتى لو

كنا نعتقد أن فصل النظرية عن الإثنوغرافيا فصل مصطنع، وأن التصريح بتوجهاته النظرية أفضل بكثير من الوهم بالتخلص منها، علينا أن نعترف أن أمهان ساهم بشكل كبير في إثراء الإثنوغرافيا المغربية. دراساته الوصفية هي بالتأكيد غير متساوية، ولكن يبقى العديد منها، كالتي أنجزها حول المكان والزمان، نموذجاً للإثنوغرافيا الدقيقة والمفصلة (1983، ص 74-183).

انطلاقاً من مقترب مغاير يؤكد مكانة الفاعلين ومبادراتهم في التغيير في ظل إكراهات وموارد البنيات الاجتماعية، حلل حسن رشيق تفكك المجتمعات البدوية (قبيلة بني كيل، المغرب الشرقي) وكيف، خلال ثلاثة عقود، تخلى أغلبية البدو عن الترحال، عن الإبل وعن البنيات البدوية التقليدية خصوصاً ما يسمى محلياً بـ"الدُّوار" (مجموعة قليلة من الخيام ترحل جماعة). ويصف أيضاً كيف تكيف بعضهم مع الأوضاع الجديدة ونجحوا في الاستمرار في الترحال بواسطة الشاحنات، وكيف أجبر آخرون أقل حظاً على الاستيطان بالمراعي الجماعية متشبثين بخيامهم المتداعية وما تيسر لهم من الضأن والمعز. إنها دراسة تتوخى فهم التخلي عن البداوة المعتمدة على الإبل والدوار من جهة، وتبني الابتكارات التقنية والاجتماعية التي سمحت للبعض بالاستمرار في الترحال من جهة أخرى. ولفهم هذه التحولات، تم التركيز على الأفعال الاجتماعية اليومية للبدو، وعن الدوافع التي تفسر استراتيجياتهم المختلفة وكذا الموارد والإكراهات البنيوية المؤثرة في تنقلاتهم (رشيق، 2000).

وضمن إطار نظري مشابه، درس حساين إلحيان في سياق التغير الاجتماعي العلاقة بين التراتب الاجتماعي والممارسات الزراعية داخل واحة زيز جنوب المغرب. وهو يشدد على أهمية الانتماء الإثني في خضم التغيير الذي تعرفه الواحة والتي يقطنها

ثلاث جماعات: الأمازيغ والعرب والحراطين (ذوو بشرة سوداء) الذين يعتبرون منذ القديم من أدنى الجماعات جاهاً وسلطة. يمتاز البحث بدراسة دقيقة لتأثير العوامل الخارجية على إعادة تحديد التراتب الاجتماعي القديم والكيفية التي استطاع من خلالها الحراطين أن يحسنوا من مكانتهم الاجتماعية، خصوصاً عن طريق شراء الأراضي وتبني التقنيات الزراعية المبتكرة ثم الموارد المسخرة لهذا الغرض كعائدات أفراد العائلات المهاجرة داخل المغرب وخارجه (إلحيان، 2004؛ 2003، ص 157-178).

ومع أني لا أفضل تصنيف أعمال زملائي وفق نماذج نظرية ووضعهم في خانات بصفة مطلقة، لكن أرى من الضروري أن أبرز على الأقل الملامح العريضة لميولهم أو اختياراتهم النظرية. لقد كان يهيمن على العلوم الاجتماعية بصفة عامة المقترب الكلي1 الذي يدرس الظواهر الاجتماعية على مستوى الجماعات الاجتماعية التي يجعل منها فاعلاً ذا إرادة، ودوافع، ومشاريع، إلخ، وهو بذلك لا يعطي أي أهمية للأفراد والأفعال الاجتماعية الفردية. فعلى سبيل المثال، درس باسكون منطقة الحوز (ناحية مراكش) والمجتمع المغربي بصفة عامة مستعملاً مفاهيم (كلية) (نسبة إلى الكل) كالتشكيلة الاجتماعية، نمط الإنتاج، المجتمع المزيج، الطبقات الاجتماعية، (باسكون، 1970؛ الخطيبي، 1967) إلخ، ويخلص في دراسته إلى أن مجتمع الحوز مجتمع مزيج « أي إنه ليس لا هذا ولا ذاك بصفة صافية، بل إن تشكيلته الاجتماعية مكونة من عدة أنماط إنتاج...: البطركية، القبلية، الإقطاعية، الرأسمالية، وحتى الاشتراكية. غير أن هذه الأخيرة لا توجد إلا على الصعيد الأيديولوجي وبعض

---

[1] Holism.

المنظمات السياسية ». غير أن باسكون لم يكتف بجرد عناصر التشكيلة الاجتماعية بل اقترح كيفية تداخلها: « إن التشكيلة الاجتماعية الحالية لمنطقة الحوز يمكن نعتها بـ"القائدية-المخزنية"[1] التي تقضي على القبلية وتهيمن على البطركية - التي وجدت ملاذاً في العائلة النووية والاستغلال المفرط للنساء والأطفال. غير أن القائدية هي بدورها تقع تحت هيمنة الرأسمالية العالمية على مستوى الإنتاج والتبادل ». حسب باسكون يبقى الأثر الأهم لهذا النوع من التشكيلة الاجتماعية على صعيد السلوك الاجتماعي في كون الشخص مضطراً إلى اللعب على كل السجلات التقليدية، القبلية، العصرية، (باسكون، 1983، ص 591) إلخ. انطلاقاً من هذا التصور الكلي للظواهر الاجتماعية، يصبح تصنيف الجماعات المدروسة طقساً علمياً إلزامياً. فقد كانت جل الدراسات في العلوم الاجتماعية، كيفما كانت دقة وصفها، تنتهي بنعت عام من النعوت المتداولة آنذاك: مجتمع قائدي، إقطاعي، مخزني، انقسامي، رأسمالي تبعي، وما إلى ذلك.

قد تمت مساءلة المقترب الكلي بصفة تدريجية، ونجد بوادر هذا التساؤل عند باسكون نفسه. في الصفحات الأخيرة من أطروحته المخصصة للشكر، يقوم باعتراف له أكثر من دلالة: « ... عندما أعدت قراءة هذا الكتاب، كان لدي الانطباع أني لم أتحدث عنهم [سكان الحوز]، بالعكس تحدثت من خلالهم، من فوقهم، من تحتهم، بجانبهم [وليس معهم...] لقد فهمت الجماعات، الميكانيزمات، الطرق، الإجراءات، على نحو أفضل مما فهمت السلوكات الفردية. إني لا أستطيع حتى الآن فهمها، وهي تتحرك

---

[1] تحيل "القائدية" إلى نمط سياسي استبدادي محلي يستولي فيه قائد على الحكم داخل مجال أصغر (قبيلة، اتحادية قبائل، منطقة...) من مجال المخزن أو السلطة المركزية.

بين حلول واحتمالات كثيرة. هذا الغنى الذي تتميز به، والاحتياطات التي تستوجب، لم أتمكن من تنظيرهما ». (باسكون، 1983، ص 599، ترجمة المؤلف). يمكن أن نرد هذه الصعوبة النظرية التي عبر عنها باسكون إلى تمييزه الصارم بين الأفعال الجماعية والأفعال الفردية. والدليل هو تفكيره في إمكانية فهم الجماعات، مكانيزماتها وبنياتها دون اللجوء إلى أفعال أفرادها. قبل وفاته بقليل شرع باسكون في مراجعة منطلقاته النظرية: "خطأ ما أفكر فيه" هو العنوان المختار لمناقشة جرت حول الحقيقة والشك، وذلك في إطار مجموعة عمل ضمت باسكون، محمد الناجي، محمد الطوزي، عبد الله حرزني وأحمد عريف (1957-1985م) (مجلة لام ألف، ماي، 1982) وقد أبدى بعض الشكوك بالنسبة إلى المقترب الكلي حين كتب قبل وفاته بشهور: « كيفما كانت الخيارات العامة المتخذة، يبقى استعمال الأرض في نهاية المطاف نتيجة لمجموعة من القرارات الفردية للمزارعين ». (باسكون، تمهيد، 1984، ترجمة المؤلف).

في مقابل المقترب الكلي الذي كان سائداً لمدة طويلة، بدأ الحديث، انطلاقاً من نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، عن "الفردانية المنهجية"، وهي نموذج ينطلق من تصور كل ظاهرة اجتماعية كنتيجة لسلوكات فردية. ومن ثم فإن تفسير أية ظاهرة اجتماعية يستوجب ردها إلى الأفعال الفردية المكونة لها. علينا أن نفرق بين المعنى المنهجي والأخلاقي للفردانية. وتعني من الزاوية الأخلاقية اعتبار الفرد المصدر الرئيس والأعلى للقيم، أما من الناحية المنهجية فمعناها مختلف. إذا بسطنا الأمور، قلنا إن هناك تصورين متعارضين نظرياً، يذهب التصور الكلي (البنيوية، الانقسامية، الوظيفية، الثقافوية...)، إلى التركيز على الجماعات مدعياً أن الأفراد غير مستقلين وغير أحرار في أثناء

ممارساتهم الاجتماعية، وأن أفعالهم محكومة ومحددة من طرف البنيات الاجتماعية. فاختيار الشريك مثلاً محدد بالرجوع إلى بنيات القرابة. يُلزم الشاب في بعض المجتمعات بالزواج ببنت العم. وتحدد، بالنسبة إلى التصور الكلي نفسه، البنيات الاجتماعية القبلية أيضاً الصديق، الحليف، العدو، وما إلى ذلك، ويبقى المبدأ البنيوي على هذا النحو: حلفاء آبائك وعشيرتك وقبيلتك هم حلفاؤك. إن الخيارات محددة من طرف الجماعة وليس للفرد بد من أن ينصاع لها ويتبعها. إذا كان الأمر كذلك، وإذ الأفعال الفردية متشابهة، فلا داعي لدراستها.

نرى أن الأمر مختلف حتى بالنسبة إلى المجتمعات القبلية المشهورة، خطأً في غالب الأحيان، بسطوة جماعاتها وخضوع أفرادها. كثير من الباحثين أبرزوا أن أفراد الجماعات التقليدية أو القبلية عقلانيون؛ بمعنى أنهم عند الحاجة يشُكون ويحسبون ألف حساب قبل الشروع في عمل ما. إن الأفراد من وجهة نظر الفردانية المنهجية ونماذج مشابهة ليسوا خاضعين بصفة مطلقة لحتميات اجتماعية بنيوية، كما أنهم أيضاً لا يتصرفون في المجتمع بحرية كاملة. إن الفاعلين، أفراداً كانوا أم جماعات، يتصرفون ضمن سياقات يزيد فيها القسر الاجتماعي أحياناً وينقص أو ينعدم أحياناً أخرى. بصفة مختصرة، ليس هناك دائماً خضوع تام ومطلق للأفراد تجاه المجتمع، كما أنه ليست هناك حرية مطلقة للأفراد. هكذا يتم تجنب التصور الكلي الذي يجعل من الأفراد مجرد منفذين، ومتشابهين يمكن استبدال بعضهم ببعض، وكذا التصور الذري الذي يجعل من المجتمع مجموعة أفراد مستقلين وأحرار. إن الأفراد يتحركون في إطار إكراهات اجتماعية، وحسب طبيعة هذه الإكراهات ودرجتها، تتنوع الخيارات الموفرة لهم. إن الحديث عن الأفراد لا يعني بالضرورة أفراداً ملموسين. يمكن للباحث أن يجمع أفراداً لتشكيل

فئات اجتماعية تقتسم بعض الخصائص الاجتماعية (مزارعين كباراً، فلاحين معدمين، شباباً عاطلاً، إلخ).
لنسق مثالاً مبسطاً يوضح الفرق بين المقتربين؛ يتعلق الأمر بأفول مؤسسة تقليدية تسمى "اتويزة" أو "توزي" والتي ما زالت تعتبر رمزاً للتضامن الاجتماعي. تحيل الكلمتان في أغلب الأحيان على التعاون بين أفراد القرية خصوصاً في أثناء العمليات الفلاحية التي تستدعي موارد بشرية وغيرها تفوق بكثير طاقة الأسرة والأقرباء (ترميم وكنس السواقي، يد عاملة في أثناء الحصاد، بهائم للحرث أو الدرس....)، يبقى المبدأ هو المساعدة المتبادلة وفق قواعد متعارف عليها محلياً. ما يهمنا هنا هو أن هذا النوع من العلاقات الاجتماعية أضحى مجرد ذكرى عند جل الجماعات الريفية. وسؤالنا هو كيف يمكن تفسير اندثار مؤسسة يبدو أن الجميع له مصلحة في الحفاظ عليها؟ يمكن تفسير هذا التحول برده حصرياً وكلياً إلى ظواهر اجتماعية أخرى؛ كالهجرة، أو انتشار الفردية واقتصاد السوق، أو لسياسة الدولة منذ الفترة الاستعمارية، وما إلى ذلك من المتغيرات السياقية التي تبقى ضرورية ولكن ناقصة. وما زال هذا النوع من التفسيرات سائداً حتى الآن؛ فالهجرة تفسر مباشرة بالجذب الذي تمارسه المدينة على الريفي، وبالجفاف في بعض المناطق، ويعزى التطرف الديني ببساطة إلى الفقر، إلخ. ما يؤخذ على هذا النمط من التفسير هو إغفال وصف العلاقة بين الظاهرة المفسِّرة والأفعال الفردية التي بدونها لن يكون لا تطرف ولا هجرة ولا اندثار مؤسسة... لنعد إلى مثالنا، وإلى الأطلس الكبير بالتحديد، كي نوضح ولو بسرعة العلاقة بين السياق والبنية الاجتماعية والأفعال الفردية. إن التغيير الذي طال السياق الاقتصادي المحلي ساهم في الهيمنة التدريجية للعمل المأجور على حساب أنواع العمل التقليدية المبنية على القرابة، الجيرة، التطوع،

وبصفة عامة على التبادل غير النقدي للخدمات. غير أن الأهم يكمن في البنية الاجتماعية للتعاون التقليدي والتي كانت مؤسسة في الوقت نفسه على علاقات متكافئة بين أرباب الأسر، وعلاقات خضوع بين هؤلاء وأبنائهم أو إخوانهم الصغار الذين كانوا يتحملون فعلياً وجسدياً عبء التضامن الاجتماعي. يحكي أغلب الشبان المستجوبين كيف تخلوا عن التعاون الجماعي بعد اكتشافهم للعمل المأجور المؤقت في مناطق ريفية مجاورة أو نائية. ولم يترددوا في أن ينتقدوا - مازحين - آباءهم الذين كانوا يحتسون كؤوس الشاي وهم يكدحون لمصلحة الجماعة وباسم التضامن. بالمقابل يعتبر الآباء هذا التحول مخيباً بحيث لا يستسيغون انتداب يد عاملة مأجورة وأبناؤهم يشتغلون لحسابهم. وقد وصف باسكون وبنطاهر من قبلُ تغيير القيم عند الشباب الريفيين الذين كانوا يفرون من الأعمال الجماعية وحتى العائلية. وقد عبرالمستجوبون صراحة عن رفضهم للأشكال التقليدية للشغل (باسكون وبنطاهر، 1969).

إن السياق الاقتصادي، وبالتحديد عرض الشغل الذي ما فتئ يتزايد، ساهم في خلق فرص جديدة للشباب، ومناسبة للتخلي عن التضامن الجماعي الذي اعتبروه غير منصف لهم. فما يعتبر رمزاً للتضامن عند الكبار يختزله الشباب، من موقعهم السوسيو اقتصادي، في العمل بالمجان والتعب دون فائدة. هذا المثال الوجيز تبرز أهمية الربط بين ظواهر ماكرواجتماعية (السياق الاقتصادي، وضعية الشغل)، بنية الجماعة (التكافؤ أو عدمه) وأفعال فردية مركزة على دوافع الشباب الريفي وتمثلاتهم الحالية للشغل.

لنرجع إلى مواضيع الأنثربولوجيا الاجتماعية كي نقول إننا لن ندهش أحداً إذا ما أشرنا إلى أنه ما زالت هناك مجالات أكثر تهميشاً من التي سبق ذكرها. لم يهتم مثلاً بالقرابة واستراتيجيات

المصاهرة إلا عبر مقالات قليلة (إلحيان، 2004). وقد ساهمت جميلة بركاش في ملء فراغ آخر متصل بأنثربولوجيا الأسرة، والأمر يتعلق بالأطفال المتخلى عنهم واليتامى واللقطاء. يطرح اللقيط مشاكل خاصة، فبعد اللوم والتلفظ بالشتائم، ما الذي يجب فعله لهذه الأجساد غير المرغوب فيها والمزدادة خارج المعايير المتعارف عليها؟ تحلل بركاش الأفكار والممارسات المتعلقة بالتبني بكل أشكاله كالكفالة والتبني السري، وتربط مسألة التبني بأسئلة أنثربولوجية قديمة وحديثة كتلك المتعلقة بالاسم، الهوية والنسب (بركاش، 2001). واهتمت فاطمة حجارابي بظواهر متصلة بالوضعية الاجتماعية والاقتصادية للمرأة في جبال الريف شمال المغرب كالأسواق النسائية (1988، ص 41-58)، وبعض الأعمال المنزلية الشاقة كجلب الحطب (1991، ص 373-394).

يبدو لنا أن من المجحف حبسَ الممارسات الأنثربولوجية في إطار علم واحد (الأنثربولوجيا) ونقصي باقي العلوم الاجتماعية. فبالرغم من انتمائهم رسمياً إلى شعب العلوم السياسية، التاريخ، الجغرافيا أو اللسانيات، تم انفتاح بعض الباحثين على المقتربات والأدبيات الأنثربولوجية. فمؤرخو البنيات التقليدية مثلاً استعانوا وناقشوا النظريات الأنثربولوجية ذات الصلة بإشكالياتهم (أحمد التوفيق، 1983). يمكن أن نذكر أيضاً دراسات محمد الناجي، وهو عالم اقتصاد أصلاً، حول تاريخ الرقيق بالمغرب (الناجي، 1999).

نظراً إلى ضيق المجال نكتفي بعرض عمل فريد جمع مؤرخاً وأنثربولوجياً اختارا كإطار عام للدراسة العلاقة بين الثقافة "العالمة" المرتبطة بالمكتوب والثقافة "الشعبية" المرتبطة بالشفوي. ويلاحظ المؤلفان، عبد الأحد السبتي وعبد الرحمن لخصاصي، أنه بولغ في التمييز بين هذين النوعين من الثقافة في

حين أن الصواب هو التداخل بينهما. فالتدوين التاريخي المغربي، على سبيل المثال، اعتمد الرواية الشفوية، كما أن الخطاب الفقهي العالم حاضر في الشعر الشعبي الأمازيغي. وقد تم اختيار الشاي كموضوع لتعميق إشكالية العلاقة بين هذين النوعين من الثقافة. فرادة البحث تتجلى أيضاً في وفرة النصوص والوثائق (متن الشواهد المختارة تناهز 130 نصاً) التي توضح المظاهر الأساسية للإشكالية، معززة بدراسة تمهيدية نظرية وتاريخية. اهتم الباحثان بتاريخ الشاي بالمغرب الذي بدأ استهلاكه والتغني به في أوساط النخبة قبل أن يصبح مشروباً شعبياً وموضوعاً متداولاً في الأدب الشعبي. ودرسا أيضاً مواقف الفقهاء من مسألة تحريم شرب الشاي أو حليته، علاقته بالتراث الطبي والأدب بمختلف لغاته، العربية العامية والأمازيغية. وحاولا الإجابة عن سؤال بالغ الأهمية يتعلق بتشكل العادة وبسيرورة هيمنة الشاي حتى أصبح مشروباً وطنياً. كما ركزا على وظائف الشاي الاقتصادية الغذائية والرمزية. في هذا المضمار تم وصف طقوس الشاي وعلاقته بالتراتب الاجتماعي؛ فقد منع العبيد وذوو البشرة السوداء والنساء من تحضير الشاي في بداية القرن العشرين، بعدها فقد شرب الشاي بعضاً من خصائصه حيث لم يعد رمزاً للتشريف بل أصبح على العكس مشروباً عادياً. ومن بين ما يخلص إليه الباحثان أن تلاشي شرب الشاي بصفة جماعية دليل على عزلة الفرد. لقد تم بصفة دقيقة توفير مادة تاريخية وأدبية وإطار تحليلي لكل من يهتم بأنثربولوجيا التغذية أو العادة بصفة عامة، غير أننا نأسف لكون المؤلفين لم يعودا، على ضوء النصوص المختارة، لتعميق السؤالين الأساسين المتصلين بتشكل العادة والعلاقة بين الثقافة "العالمة" والثقافة "الشعبية".

الأنثربولوجي الأصلي

قبل ختم هذه الدراسة يجب العودة إلى إشكالية ألمحنا إليها في بداية النص، المتصلة بالمكانة الاجتماعية والثقافية للباحث. من المعلوم أن الأنثربولوجيا تخصصت في بداية الأمر، إبان الزحف الاستعماري، في دراسة الثقافات الأجنبية أي الخارجة عن نطاق الثقافات الغربية. غير أن الأمور تغيرت مع أفول الاستعمار. فمن مميزات التاريخ القريب لهذا العلم، والتي تعد سيرورة غير مسبوقة، كون المجتمعات التي شكلت موضوعه وميدانه التقليديين لم تعد تدرس من طرف أنثربولوجيين أجانب فحسب، بل أيضاً من طرف باحثين "محليين"، وقد أثار هذا المعطى الجديد أسئلة من كلا الطرفين. يذهب كليفورد غيرتز مثلاً إلى أنه بعد انتهاء الفترة الاستعمارية والتغيير الذي شهده السياق السياسي والأخلاقي للعمل الإثنوغرافي، لم تعد الصعوبات التي تتخلل دراسة ثقافات أجنبية ذات صبغة تقنية أكاديمية فحسب، بل أخلاقية وسياسية أيضاً. ويقول في هذا الصدد: « قد تهدم أساس من بين الأسس التي بنيت عليها حتى حين الكتابات الأنثربولوجية، وهو أن مواضيعها وقراءها لم يكونوا فقط منعزلين، بل منفصلون أيضاً بعضهم عن بعض، وذلك على الصعيد المعنوي والأخلاقي، وكان يجب وصف المواضيع-المجتمعات دون مخاطبتها، وإخبار القراء [الغربيين] دون إشراكهم »[1]. (ترجمة المؤلف). بالفعل، لم يعد الفصل بين "هنا" (أمريكا مثلاً) و"هناك" (المغرب مثلاً) حاداً وواضحاً كما كان عليه الأمر قبل خمسة عقود أو ستة، فالأنثربولوجي الأجنبي يأخذ في الحسبان مثقفي البلد المدروس وباحثيه الذين سيقرؤون

---

[1] Geertz, Clifford, Works and Lives, The Anthroplogist as Author, Stanford, California, Stanford University Press, 1988, p. 132.

وينتقدون كتاباته، كما أن الأنثربولوجيين "المحليين" يضعون أسئلة تتجاوز الفصل القديم بين الغرب والمجتمعات المدروسة. كثير من السمات التاريخية للأنثربولوجيا التي تحددت بفعل الاختلافات الثقافية واللغوية بين الدارسين والمدروسين تتلاشى وتندثر في الوقت الذي يبدأ فيه أنثربولوجيون بدراسة المجتمعات التي ينتمون إليها. هكذا برزت تصنيفات من قبيل الأنثربولوجي في بلده أو وطنه، الأنثربولوجي الأهلي أو الأصلي. بغض النظر عن قبول هذه التسميات أو رفضها، تبقى الأسئلة النظرية والمنهجية التي يطرحها تنوع المكانات الثقافية والهوياتية للباحثين جديرة بالاهتمام والنقاش. وقد شُرع في طرح هذه الأسئلة منذ مدة قصيرة بالمغرب.

نادراً ما يطرح علماء الاجتماع الأسئلة المتعلقة بمكانة الباحث في الميدان تبعاً لهوياته القومية، الجنسية، الدينية، إلخ. يعتقد الخطيبي أن مكانة باسكون، التي يصفها بالهامشية الفعالة، حالة مثالية للملاحظ؛ فكونه غير مغربي بصفة كاملة ولا فرنسياً بصفة كاملة، سهل عليه مراقبة الحالتين معاً. هذا التنقل بين هويتين أغنى فكره وأبحاثه (الخطيبي، 2002، ص 229). أظن أن باسكون لم يترك شيئاً حول آثار مكانته كفرنسي، ومغربي غير مسلم، ومتمكن من الدارجة المغربية، ومحيط بعادات البلد وتقاليده، على بحوثه الميدانية. ما نعرفه بهذا الصدد قليل، وقد جاء على لسان زميله نجيب بودربالة: « باسكون مولع بالحلم الذي يراود الزوايا. وقد كان يقول بسخرية وأسف: عيناي الزرقاوان يحولان إلى الأبد دون أن أجلس على الأرض كي أقول للمارة الحقيقة والعدالة ». (بودربالة، 1986، ص 260، ترجمة المؤلف).

في الإطار نفسه طرح عبد الرحمن لخصاصي السؤال بصفة صريحة وواضحة: « هل كون الباحث يقتسم سمات ثقافية مع

الجماعة المدروسة، أو ينتمي إلى نفس المجموعة الثقافية التي يريد دراستها، يخوله امتيازاً خاصاً بالمقارنة بباحث أجنبي ؟» (لخصاصي، 2005، ص 367، ترجمة المؤلف)1. وينطلق من حالتين، الأولى جمعته مع أمه والثانية، أقل حميمية، مع شاعرة- مغنية أمازيغية. ويبرز كيف لم تسعفه لا اللغة ولا الثقافة ولا عناصر أخرى مشتركة في التواصل مع مخاطبيه. وخلص إلى أن "التشابه الثقافي المفرط" و"الاختلاف الثقافي المفرط" يشكلان عائقين في سبيل التواصل بين الباحث ومخاطبيه.

من جهة أخرى لاحظ أحمد سكونتي من خلال دراسته للقبيلة التي ينتمي إليها والتي ترعرع فيها، بعض العوائق المتصلة بموقعه الاجتماعي؛ فنظراً إلى الألفة والتواطؤ اللذين يربطانه ببني قبيلته مثلاً، كانت الأجوبة عن أسئلته الميدانية جد مقتضبة، حيث كان يفترض "مخبروه" أنه يعرف كل شيء حول الحياة البدوية بحكم نشأته في القبيلة. ومن جانب الباحث نفسه يمكن لألفته بثقافة بلده أن تسوقه إلى إغفالٍ أو عدم اكتراث بعادات وأفعال تعود عليها، على عكس الأجنبي الذي يكون أكثر فضولاً لطرح أسئلة ربما اعتبرت ساذجة إذا وضعها ابن البلد. ولهذه الأسباب نفسها كان لا يتجرأ سكونتي على التقاط الصور كما تقتضيه الحرفة. غير أن مكانة هذا الأخير لا تخلو أيضاً من امتيازات، فالملاحظة من الداخل تسمح بمعاينة مباشرة لحالات اجتماعية حميمة يستحيل على الملاحظ الأجنبي أن يعيشها (سكونتي، 2004، ص 9-18)، وقد أشار علي أمهان إلى الامتيازات نفسها التي تخوله إياها مكانته وانتماؤه إلى نفس

---

[1] يركز كتاب "في وطني أبحث/المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية"، على مسألة منهجية أساسية في علم الاجتماع، تتعلق ببناء وإنتاج المعرفة، ويدور حولها نقاش حار، هي مدى تأثر البحث الميداني بخاصيات الباحث، تبعاً لحقيقة أن الباحث الاجتماعي هو نفسه كائن ثقافي، لخلفياته أثر كبير فيما يتجمع له من معلومات وبيانات" (كاميليا فوزي الصلح وثريا التركي،1993، ص 17).

القبيلة التي درسها، وأكد أن هناك بعض الوقائع المعقدة التي لا يمكن فهمها من طرف باحث أجنبي (أمهان، 1998).
درس حسن رشيق وضعي الأنثربولوجي في الميدان، وأيضاً حين قراءته لنصوص الباحثين الأجانب حول المغرب. وفي نص تكريمي لغيرتز تم بحضوره في مدينة صفرو (2001) حلل الفرق بين قراءته لنصوص هذا الأخير المتعلقة بالمغرب، والنصوص التي خصصها لثقافات إندونيسيا. ويخلص إلى أن التعارض بين الأهلي والأجنبي لا يصلح لتحديد التمييز بين الأنثربولوجي الغربي والأنثربولوجي "المحلي"، وأن الوضعين معاً يجب تحديدهما بالرجوع إلى طبيعة العلاقات التي يربطانها بمخاطبيهم وبالمجتمعات المدروسة بصفة عامة. ويرى أن ما يسميه بعض الأنثربولوجيين بـ"التعب الثقافي" الذي يحيل على الجهد المبذول لفهم ثقافة أجنبية، ينسحب أيضاً على الأنثربولوجي المغربي. يبدو من البدهي أن هذا الأخير لا يتعلم كل الأشياء في الميدان، وأن ثمة عناصر ثقافية مشتركة بينه وبين الجماعة المدروسة، إلا أن هاته العناصر تبقى في أغلب الأحيان سطحية، ولو كان غير ذلك لكان بالإمكان الاستغناء عن كل عمل ميداني والاكتفاء بالمكوث في المكتب كمجال وبالاستبطان[1] كتقنية للتأويل. وسيكون من السذاجة بمكان الإقرار بأن الألفة مع الثقافة المحلية كاملة وشاملة وأنها امتياز مطلق تعطي للباحث المغربي وضعاً أسمى من وضع الأجنبي (رشيق، 2005، ص 353-368).
تجدر الإشارة إلى أن جنس الباحث يؤثر في حركته في الميدان والمجالات التي يمكن ولوجها. وعادة ما كان الباحثون الرجال يكتفون بوصف ما يقوله الإخباريون الرجال ويسحبونه على

---

[1] (Introspection)

المجتمع برمته. وفي أحسن الحالات كان يلجأ إلى مساعدات (الزوجات في أغلب الأحيان) لوصف النشاطات النسوية. وقد كان لقدوم النساء إلى البحوث الميدانية دور كبير في التركيز على جنس الباحث كبعد مهم في تحديد دوره في الميدان، وأثر هذا الدور في التفاعل مع الناس واستقصاء المعلومات. لم يحصل، حسب علمي، أن درس باحثون أو باحثات من المغرب هذه الإشكالية الجديرة بكل اهتمام (انظر بالنسبة إلى المشرق كاميليا فوزي الصلح وثريا التركي، 1993، مرجع مذكور).

من المعلوم أن الأنثربولوجيا تعد من الحرف القليلة التي تولي اهتماماً بالغاً لتعلم اللغات الأجنبية. وعلى عكس أغلبية المستشرقين، يصب الأنثربولوجيون عادة الاهتمام أكثر على اللغات واللهجات المتداولة. لهذا نرى أن الباحثين الأجانب الذين درسوا المغرب تعلموا إحدى اللهجات الأمازيغية أو الدارجة المغربية ونادراً اللغة العربية. هذا التعقد اللغوي ينسحب بدرجة أقل على الباحثين المغاربة. هكذا نجد أن اللغة الأم هي الأمازيغية، أو إحدى لهجاتها على وجه التدقيق، بالنسبة إلى جل الباحثين الذين اشتغلوا في مناطق أمازيغية. أسوق هذا المعطى لأوضح أن مصطلح (الأنثربولوجي في بلده) أو ما شابهه لا يحيل بالضرورة على ثقافة موحدة، وأن الباحث المغربي مدعو أيضاً لتعلم اللهجات المحلية إن هو اختار الاشتغال ضمنها، مع العلم، مقارنة بالباحث الغربي، أن القواسم المشتركة بين اللهجات والازدواج اللغوي (جل الناطقين بالأمازيغية يتكلمون اللغة الدارجة) يسهلان عمله الميداني. لا أرغب في أن يفهم مما سبق أن هناك تطابقاً مطلقاً بين التكلم بالأمازيغية والاشتغال في جهات ناطقة بالأمازيغية، فنحن نجد أن جل الناطقين بالأمازيغية اشتغلوا أيضاً على جهات مختلفة: أمهان حول قصور مدينة فاس، رشيق ومهدي حول بدو المغرب الشرقي، إلخ. يبقى

العكس غير صحيح؛ إذ لا نجد، حسب علمي، أنثربولوجياً مغربياً تعلم الأمازيغية ومارسها ميدانياً.
هذا عن لغات التواصل في الميدان مع الجماعات المدروسة، وهو جانب مهم لحرفة الأنثربولوجيا، لكن هناك جانب آخر لا يقل أهمية ويتعلق الأمر بلغة الكتابة. لمحة بسيطة على مراجع عرضنا هذا تبرز أن اللغة المهيمنة هي الفرنسية. وهذا راجع، كما هو معلوم، إلى السياق التاريخي بصفة عامة (الاستعمار الفرنسي، مكانة اللغة الفرنسية في الجامعة المغربية...)، مسارات الباحثين أنفسهم واختياراتهم وشبكة العلاقات التي تربطهم بالجامعات الغربية. إضافة إلى هذا يمكن من خلال نفس المراجع وغيرها ملاحظة العدد المتزايد للباحثين الشباب الذين ينشرون أبحاثهم بالإنجليزية . أما المنشورات باللغة العربية فهي في جلها مترجمة من اللغة الفرنسية. هناك من يستصغر الظاهرة اللغوية ويختزلها في عواطف قومية، مقترحاً الحل الأمثل والسهل في تبني اللغة العربية. بيد أن مسألة الكتابة الأنثربولوجية هي أعمق وأعقد؛ لأن الباحث كيفما كانت اختياراته اللغوية يجابه على الأقل لغتين، لغة التواصل في الميدان ولغة الكتابة. هكذا تبقى إشكالية الترجمة، بمعناها الأنثربولوجي؛ أي فهم ثقافة ما والتعبير عنها بلغة مختلفة، مطروحة في كل الأحوال بالنسبة إلى الأنثربولوجي المغربي حتى لو اختار العربية لغة للكتابة. ربما تطرح هذه الإشكالية بدرجات متفاوتة بين اللهجات الأمازيغية من جهة والدارجة أو الحسانية (صحراء المغرب) من جهة أخرى، بحجة أن هاتين الأخيرتين هما أقرب إلى اللغة العربية، مع العلم أن كلتيهما مزيج من الأمازيغية والعربية لفظاً، صرفاً ونحواً. فحتى لو كنا أمام كلمات عربية (جْماعة، لْبركة، لْمخزن...) فهذا لا يعفينا من

ترجمة معانيها المحلية من لغة التداول، دارجة كانت أو أمازيغية، إلى العربية.

استنتاجات وآفاق

لنختم ببعض الاستنتاجات والمقترحات حول التجربة الأنثربولوجية بالمغرب وآفاقها. قد يتساءل القراء عن جدوى دراسة ظواهر اجتماعية وثقافية هامشية. وإذا كان المرء يحط من شأن السحر والشعوذة وزيارة الأضرحة، والعرافة، إلخ، فإن أية دراسة لهذه الظواهر الاجتماعية، وأخرى مماثلة، ستبدو له عديمة الجدوى، بل مضرة. من وجهة نظرنا، نرى أنّ أهمية دراسة أية ظاهرة اجتماعية كيفما كانت قيمتها الاجتماعية هي، أولاً، ذات طبيعة معرفية. ذلك أننا نفهم بصورة أفضل أنماط الفكر السحري والديني والعلمي، حين نعقد مقارنات فيما بينها. كما نفهم بشكل أفضل مختلف أشكال العلاقات بالمقدس، حين ندرس كذلك الممارسات التي تعتبر بدعاً من زاوية التصور السائد لديانة ما. ثم إن المجتمع الذي لا يعمل إلا على اتهام أعمال مواطنيه، بدلاً من فهمها، هو مجتمع جامد ومتكلّس. فكمْ من الأحكام المتسرعة كانت مشوشة على فهم مجتمعاتنا. وعلى سبيل المثال، فقد تم اعتبار الفلاح الذي يرأس عائلة ممتدة أو كبيرة متخلفاً، وكان الاعتقاد السائد هو أنه تكفي نسبة من التوعية الحداثية لحمل أبنائه على الابتعاد عن النمط التقليدي للعائلة. إن الناقد المتسرع لا يمكنه فهم العائلة الريفية كبنية اقتصادية، وأنه بقدر ما يكون للفلاح عدة أبناء، بقدر ما يكون في وضعية مريحة. إن المهام الفلاحية والرعوية متنوعة وكثيرة، بحيث تضطر الفلاح، في بعض الأحيان، إلى الاعتماد على جيرانه بغية تقديم العون له. وهكذا، فحين نقلع عن إسقاط أحكامنا الجاهزة، المرتبطة بالمدينة، على الفلاحين، ونحاول فهم اختياراتهم، يتبين أن الأمر لا يتعلق بنقص في الوعي؛ بل على

العكس، إن العائلة المتعددة أو الممتدة، التي تشكل وحدة اقتصادية يتعاون أعضاؤها لإنتاج الخيرات، هي النمط الأكثر ملاءمة للاقتصاد الريفي التقليدي. رجل المدينة، الذي يعيش داخل نمط عائلي يختلف اختلافاً جذرياً، يتعيّن عليه أن يقوم بمجهود فكري من أجل الفهم، أي التوفر على حد أدنى من المعلومات حول العائلة الريفية قبل الحكم عليها.

وفي السياق ذاته، من السهولة بمكان لرجل المدينة، الذي يتوفر على الماء الشروب في بيته، والذي له دخل قار، أن يكون أكثر "عقلانية" من الفلاح، الذي تتصل حياة الحقول والقطيع لديه، في معظم الأحيان، بالتغيرات والتحولات المناخية. فعلاقة الفلاح بالطبيعة لا يمكنها أن تكون إلا مغايرة. في المنطقة التي اشتغلت فيها، بالأطلس الكبير، يقدم الناس تعازيهم إلى العائلة التي تفقد بقرة مثلاً، وينحرون الذبائح بمنابع الماء، ويقيمون طقوساً حتى لا يحرق البَرَد شجر الجوز، إلخ. أظن أن أكثر الناس عقلانية والذي لا يعتقد إلا في العلاقات المادية والسببية بين الظواهر، وبين الوسائل والغايات، والذي يرى في الطقوس رواسب زائلة لا محالة لمصلحة تصور وضعي، سيفكر بمنطق آخر لو حلت به، وبمصدر رزقه، وبأقربائه مصائب يومياً وعلى مدى أسبوع.

وبصفة أكثر جدية، أظن أنه يتعين على الباحث في العلوم الاجتماعية فهم الممارسات الاجتماعية عوض (أو في أقصى الحالات، قبل) الحكم عليها. وجميع الممارسات، مهما كانت طبيعة أحكام المثقفين والناس بصددها، تستحق، مبدئياً، الدراسة.

لاحظنا أكثر من مرة وجود غلبة الظواهر الاجتماعية الريفية التقليدية من الناحية الموضوعاتية، وليس لنا تفسير شامل لهذا المنحى. ما يمكن قوله إن تاريخ الأنثربولوجيا بصفة عامة والمواضيع التقليدية التي تطرقت إليها لا تشجع على اقتحام ظواهر حضرية أو عصرية. من جهة أخرى أوضحنا أيضاً أنه

حتى علماء الاجتماع المغاربة الذين يفترض فيهم أن يهتموا بالظواهر الحضرية كانوا منهمكين على المجال الريفي. هذا ما جعلنا نرجح، في تفسيرنا لاختيار المواضيع التقليدية، أهمية الرهانات السياسية المحلية على التاريخ الكوني للأنثربولوجيا. باختصار، لقد كان للاختيارات السياسية التي أولت اهتماماً خاصاً للتحديث الفلاحي آثار حول توجه رواد علم الاجتماع وبعدهم علماء الأنثربولوجيا نحو المجال الريفي. وتجدر الإشارة إلى أن التجديد الذي أدخله كثير من الأنثربولوجيين الأمريكيين (كليفورد غيرتز، كينيث براون، دايل إيكلمان...)، منذ منتصف الستينيات من القرن الماضي، باشتغالهم في مدن متوسطة الحجم لم يكن له أي صدى لدى زملائهم المغاربة. هكذا ما تزال الأنثربولوجيا الحضرية شبه غائبة بالرغم من التحولات التي يشهدها المغرب الذي أصبح أغلب سكانه يقطنون المدن. هذا الإرث من ماضي علم الاجتماع، والذي كان له دور إيجابي في انطلاق الممارسة الأنثربولوجية، يرجى تجاوزه بخلق توازن بين كل أو جل المجالات. قد بدأ الإحساس عند بعض الباحثين في دفع الجيل الجديد من طلبة الدكتوراه إلى الاهتمام بالأنثربولوجيا الحضرية. ويحاول محمد الطوزي، مثلاً، منذ أزيد من ثلاث سنوات تنشيط ورشة تضم عدداً من الباحثين الشباب على وجه الخصوص اشتغلت على ظواهر مختلفة للحياة الحضرية بالدار البيضاء وستنشر عما قريب نتائج هذه التجربة[1].

---

[1] نذكر أن من بين الحوافز التي غلبت كفة المجال الريفي وجود "مشاريع تنموية" عديدة سمحت للباحثين بالقيام، إزاء دورهم كمستشارين أو خبراء، بأبحاث ذات صبغة أكاديمية (بول باسكون، نجيب بودربالة، عبدالله حرزني، عبد الله حمودي، محمد الطوزي، محمد مهدي، حسن رشيق، رحمة بورقية...) هذا ما لم يحصل إلا نادراً بالنسبة إلى المجال الحضري (رحمة بورقية وحسن رشيق، 2003).

من اللافت للانتباه أن السمة الغالبة هي اختيار جماعات اجتماعية صغيرة الحجم يسهل معاينتها، هكذا غابت الدراسات الأنثربولوجية التي كانت تختار مستويات اجتماعية أوسع كالمغرب أو شمال إفريقيا. أظن أنه مع كل الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى هذا النوع من الدراسات العامة، يستحب هنا أيضاً أن يخلق توازن بين التراكمات الميدانية والدراسات التركيبية التي تتجاوز المجالات المحلية الإثنوغرافية. استعملت عن قصد كلمة التركيب لأني أتصور أن التعميم ليس له بالضرورة علاقة مع تعدد الدراسات الميدانية، وأن الباحث يمكن أن يصل إلى مقترحات عامة انطلاقاً من بحث ميداني معين. ويجب أن نتذكر أن المونوغرافيات الكلاسيكية لرواد الأنثربولوجيا (مالينوفسكي، إيفنس بريتشارد، رايمون فيرث..) التي قاومت الزمان والنسيان، هي تلك التي لم تكتف بالوصف بل ساهمت في تطوير النظريات الأنثربولوجية حول الدين، المقدس، السحر، البنيات الاجتماعية، النزاع الاجتماعي...

لننتقل الآن إلى مسألة العلاقة بين الممارسة العلمية والأيديولوجيا. مقارنة بأدبيات العلوم الاجتماعية التي نشرت خاصة في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، يمكن ملاحظة تراجع المواقف الأيديولوجية المباشرة في الدراسات الأنثربولوجية والعلوم الاجتماعية بصفة عامة. والفرق الكبير يكمن في أن الرواد الأوائل كانوا يعبرون صراحة عن قيمهم السياسية والأيديولوجية، في حين أن الباحثين المعاصرين لم يطرحوا بصفة مباشرة مواقفهم تجاه العلاقة بين العلوم الاجتماعية والأيديولوجيا إلا نادراً. نرى أن بين الالتزام الأيديولوجي الصرف والدعوة إلى موقف وضعاني (الرغبة في التخلي عن كل الأفكار المسبقة وتبني لغة علمية تخلو من كل ذاتية) ينفي كلياً الوضعية الاجتماعية والسياسية للباحث، ثمة

مجال وسط يمزج بين مقتضيات الموضوعية العلمية وذاتية الباحث. لا ننفي مثلاً وجود معتقدات علمية تتشكل بصفة كبيرة من المسلمات النظرية التي ينطلق منها الباحث دون الحاجة إلى البرهنة عليها. من جهة أخرى نرى أن من البديهي أن يكرس هذا الأخير وقته لقضايا وموضوعات تحظى لديه ولدى المجتمع (أو لدى شريحة منه) الذي يعيش فيه بقيمة معينة. فعلاقة الباحث بالقيم، في مجتمع غير متجانس ثقافياً، توجه اختياراته نحو نظرية ما ومواضيع ما دون أخرى. إن اختيار مواضيع كالطقوس، السلطوية، البنيات الاجتماعية المهمشة، وضعية المرأة، إلخ، يتم في إطار نسق تتنازعه مجموعة من القيم.فبعض الباحثين قد يجدون هذا النوع من المواضيع تافهاً يخلو من أي فائدة وقيمة. وفضلاً عن ذلك قد يكون الباحث، في حياته اليومية أو السياسية، قومياً، أمازيغياً، ليبرالياً، اشتراكياً... قد ينفر من كل ما يذكره بالقبيلة والعشيرة والبادية، كما يمكن أن يكون متحمساً يغمره الحنين إلى الماضي؛ قد يكون مع تدريس اللغة الأمازيغية أو ضده، قد يحظى لديه التعدد الثقافي بقيمة ما أو العكس...إلخ. إن مسألة العلاقة بالقيم وآثارها في سيرورة البحث لم تعالج بعد بصفة منظمة من طرف الباحثين المغاربة، وإن كنت لا أستثني نفسي في هذا المضمار فإني عبرت عن موقفي من هذه المسألة، والذي يمكن أن أختصره كالتالي: «إنني، وأنا أدرس الهويات الجماعية، لا أسعى لإرضاء هذه الشريحة أو الإساءة إلى تلك،كما لا أزعم التزام موقف الحياد في علاقتي بكل هذه القضايا، ولكني أحاول أن أكون، قدر الإمكان، محايداً بعد اختياري لموضوع دراستي. بعبارة أخرى إنني أتقبل قيمي في اختياري لموضوع الدراسة: إنني أثمن كل وضعية سياسية أو ثقافية حيث يمكن للأفراد أن يعبروا عن أفكارهم وهوياتهم بحرية، إلخ. ولا أحط من قيمة الممارسات الطقوسية "الشعبية".

لكن بمجرد اختياري للموضوع أحاول أن أهدئ من روع هوياتي المختلفة، رغم هشاشتها، بالاعتماد، أساساً، على هويتي باعتباري أنثربولوجياً. ولكي أختصر، أدرك العلاقة بين هوياتي المختلفة في صورة حوار بيني كشخص (مجموعة من العلاقات الاجتماعية متصلة أو غير متصلة بالهويات الاجتماعية) وكباحث أنثربولوجي (وهو دور من بين أدوار أخرى إلى جانب انشغالات تتصل بالانتساب الأكاديمي والعلمي والفلسفي). إن نتائج هذا الحوار غير مأمونة، لكنني أحرص عليه، وتمكنني تقاليد العلوم الاجتماعية، لاسيما الكتابة، من بنائه. وتشكل إعادة قراءة الباحث لإنتاجاته فرصة كبرى تسمح بخلق مسافة بين "الأنا الكاتب" و"الأنا القارئ" (ولهذا، وبفضل النصوص التي أصبحت موضوعاً خارجاً عن الذات، فإن الأمر يتعلق بحوار وليس بمونولوج داخلي) » (رشيق، 2006، ص 4) .
بالنسبة إلى الآفاق تلاحظ على الصعيد المؤسسي هشاشة مقلقة، سواء على صعيد التعليم أو البحث. لا يوجد أثر لأقسام الأنثربولوجيا في الجامعة المغربية. ما يتم تدريسه هو بعض الفروع كالأنثربولوجيا السياسية أو الحضرية باعتبارهما مكملين على التوالي للعلوم السياسية أو علم الاجتماع. فحتى الآن، وباستثناء خريجي الجامعات الأجنبية، تسود (العصامية) ضمن الأنثربولوجيين القادمين من آفاق مختلفة (فلسفة، علم الاجتماع، علوم سياسية). لهذه السيرورة إيجابيات، ولولاها لما كانت الممارسة الأنثربولوجية بالشكل الذي اتخذته. وهذه الظاهرة ليست خاصة بالتجربة المغربية، فعديد من الأنثربولوجيين الغربيين قدموا من تخصصات مختلفة في العلوم الإنسانية والقانونية وحتى الطبيعية. هذه الهشاشة المؤسساتية تتعارض مع الطلب المتزايد خصوصاً من طرف الجهات الرسمية والمنظمات الدولية لإدماج البعد الثقافي ضمن سياساتها العمومية وبرامجها

التنموية. وتتعارض أيضاً مع ما تحظى به الأنثربولوجيا حالياً من احترام واهتمام من طرف وسائل الإعلام وأجهزة الدولة. لقد أصبحت الأنثربولوجيا المنبوذة قبل سنوات عنواناً مغرياً حتى لدى بعض المثقفين المهتمين بقضايا اجتماعية عامة.
إن مظاهر هشاشة الأنثربولوجيا (والعلوم الاجتماعية بصفة عامة) عديدة ولا حاجة لنا إلى ذكرها هنا بتفصيل؛ فبالإضافة إلى تهميشها في التعليم الجامعي، نجد غياباً شبه تام لكل ما يمكن أن يسمى بالمجال العام العلمي الذي يمكن من النقاش، والنقد وتبادل التجارب، وليست هناك مجلات متخصصة تنقل مستجدات الأبحاث الأنثربولوجية. والأدهى من هذا أن دراسات جل الباحثين تأتي في أغلب الأحيان خالية من كل نقاش للأعمال السابقة. وفي أحسن الأحوال لا نعثر إلا على إحالات على المراجع جد عابرة وسطحية. والمدهش أن نجد باحثين يشتغلون على نفس الموضوع ونفس المنطقة ويتجاهل بعضهم بعضاً.
كيفما كانت هشاشة حقل الممارسات الأنثربولوجية بالمغرب، فإنها فتحت آفاقاً ومقتربات جديدة، إذ منحت للبعد الثقافي أهميته في فهم الأفعال الاجتماعية. وتعتبر الأنثربولوجيا، في ظل تقسيم العمل المتعارف عليه حتى الآن بين العلوم الاجتماعية، العلم الأكثر استعداداً للقيام والمساعدة في القيام بهذا الدور.

مراجع

- باسكون، بول وابن الطاهر، المكي: الشبيبة القروية في المغرب، ترجمة محمد المعروفي، في البحث العلمي، ع 19، 1972، ص 111-231.
- باسكون، بول، وبودربالة، نجيب، القانون والواقع في المجتمع المتعدد أنماط الإنتاج، ترجمة زهور العلوي، في المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، ع 4، 1978، ص 133-134.
- باسكون، بول: تكوين المجتمع المغربي، تعريب أحمد حمايمو، في المشروع، من أجل توطيد الفكر الاشتراكي، 1981، ص 37-65.
- باسكون، بول: نمو الرأسمالية في عهد الحماية في حوز مراكش، ترجمة زبيدة بورحيل، في المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، ع 4، 1978، ص 55-111.
- بودربالة، نجيب: من أجل رؤية هادئة حول الاستعمار: إدراك الاستعمار في حقل الفكر المتخلص من الاستعمار: حالة المغرب؛ تعريب محمد شقرون، في المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، ع7، 1984، ص23-71.
- بورقية، رحمة: الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، بيروت، دار الطليعة، 1991.
- بورقية، رحمة: العرف والعلماء والسلطة في القرن التاسع عشر: المغرب، في الأنتلجانسيا في المغرب العربي، بيروت، دار الحداثة، 1984، ص 119-138.
- بورقية، رحمة: حول القبلية في المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع 14، 1988، ص 35-48.

- بورقية، رحمة، ورشيق، حسن، ومساهمة رشيدة النافع: الهجرة النسوية بجهة مراكش، ترجمة محمد دحمان، وزارة إعداد التراب الوطني والماء والبيئة، 2003.
- التوفيق، أحمد: المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، اينولتان 1850-1912، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1983.
- جسوس، محمد: رهانات الفكر السوسيولوجي بالمغرب، أعده للنشر وقدم له إدريس بنسعيد، الرباط، وزارة الثقافة، 2003.
- حمودي، عبد الله: الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة: ملاحظات حول أطروحات كلنير، في الأنثربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي؛ ترجمة عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق، الدار البيضاء، دار توبقال، 1988، ص 60-86.
- حمودي، عبد الله: الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة،ترجمة عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء، دار توبقال، 2000.
- الخطيبي، عبد الكبير، التاريخ وعلم الاجتماع بالمغرب: مذكرة حول مشكلة الإيديولوجيا، في البحث العلمي، ع 11-12، 1967، ص 139-143.
- الخطيبي، عبد الكبير: مقدمة لمفهوم الثقافة الشعبية، في آفاق: مجلة دورية، ع 9، 1982، ص 10-12.- الخطيبي، عبد الكبير: النقد المزدوج، ترجمة أدونيس، عبد السلام بنعبد العالي، زبيدة بورحيل، الرباط، منشورات عكاظ، 1990.
- الخطيبي، عبد الكبير: الاسم العربي الجريح، ترجمة محمد بنيس، الرباط، منشورات عكاظ، 2000.
- الدهان، محمد: الرحلة الإتنوغرافية الاستعمارية بالمغرب: نموذج "أسفار بالمغرب" للمؤلف الماركيز دو سيكونزاك، في

محمد حمام (تنسيق)، في الرحلة بين الشرق والغرب، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003.
- رشيق، حسن، سيدي شمهروش: الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة مصطفى النحال وعبد المجيد جحفة، دار إفريقيا الشرق الأوسط، 2010.
- رشيق، حسن: اللقب النسبي واللقب الدائم، ترجمة إيدي غريوس، في نظرات وأصوات من المغرب، الدار البيضاء،الفنك، 2000، ص 173- 178.
- رشيق، حسن: دينامية الهويات الاجتماعية، ترجمة حسن الطالب، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث والعشرون، جامعة ابن زهر، أكادير، 2006.
- السبتي، عبد الأحد ولخصاصي، عبد الرحمن: من الشاي إلى الأتاي: العادة والتاريخ، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999.
- السوسي، المختار: المعسول، 1960-1963، 20 مج.
- السوسي، المختار: حول مائدة الغداء، الرباط، مطبعة الساحل، 1983.
- السوسي، المختار: خلال جزولة، تطوان، المطبعة المهدية، 1959.
- السوسي، المختار: كتاب من أفواه الرجال، تطوان، المطبعة المهدية، 1962،3 مج.
- السوسي، المختار: مدارس سوس العتيقة - نظامها - أساتذتها، الرباط، 1987.
- الطوزي، محمد: الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي، خالد شكراوي، الدار البيضاء، الفنك، 2001.

- الطوزي، محمد: الأمير والمثقف والدولة: معاودة بنية المجال الديني في المغرب، في المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، إعداد جيل كيبيل، يان ريشار، ترجمة بسام حجار، بيروت، دار الساقي، 1994، ص 63-89.
- الطوزي، محمد: ثور سيدي عامر، ترجمة إبراهيم الخطيب، في نظرات وأصوات من المغرب، الدار البيضاء، الفنك، 2000، ص 156-161.
- العروي، عبد الله: "نقد الأطروحة الانقسامية"، في الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي؛ ترجمة عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق، الدار البيضاء، دار توبقال، 1988، ص 127-131.
- الفاسي، محمد: الأمثال المغربية باللغة العربية العامية، تطوان، مجلة للأبحاث المغربية الأندلسية، عدد 6، 1961، ص 7-47.
- الفاسي، محمد: نظرة عن الأدب الشعبي بالمغرب، في (من وحي البينة)، 1970، ص 82-98.
- الفاسي، محمد: معلمة الملحون، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، 1986-1992، 4 مج.
- المرنيسي، فاطمة: السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، بيروت، دار الحداثة، 1982.
- المرنيسي، فاطمة: نساء الغرب، دراسة ميدانية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الرباط، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1985.
- المرنيسي، فاطمة: الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع؛ ترجمة فاطمة الزهراء أزريول، الدار البيضاء، الفنك، 1987.

- منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2006.

مراجع باللغتين الفرنسية والإنجليزية

- Alahyane, Mohamed, Etudes anthropologiques en Anti-Atlas occidental: Lakhsass, Rabat, Institut royal de la culture amazighe, 2004.

- Amahan, Ali, La maison d'Abadou, un village du Haut Atlas occidental, dans le temps et dans l'espace, In Bulletin d'archéologie marocaine, 12 (1979-1980), p. 307-320.

- Amahan, Ali, Peuplement et vie quotidienne dans un village du Haut-Atlas marocain: Abadou de Ghoujdama :étude socio-linguistique, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1983.

- Amahan, Ali, Les fêtes agraires dans l'Anti-Atlas entre changements et permanence, In Awal, Cahiers d'études berbères, nº. 13, 1996 , 21-25.

- Amahan, Ali, Mutations sociales dans le Haut Atlas: les Ghoujdama, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1998.

- Arrif, Ahmed, Un site magico-religieux au sein du horm de sidi Hmad ou Moussa:

l'arbre de Sidi Chamharouch, in Pascon, Paul (ed.), La maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt, Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, pp. 183-192
- Azizi, Souad, La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh, In Awal cahiers d'études berbéres , nº. 23,2001, pp. 101-114
- Azizi, Souad, Lqimt "la dot", systéme de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous, In Awal cahiers d'études berbères, nº. 24, 2001, pp. 31-42.
- Bargach, Jamila, Orphans of Islam: Family, Abandonment and Secret Adoption in Morocco, Totowa, Rowman and Littlefield, 2001
- Belghazi Hammou, Tada chez les Zemmour, Instances, Puissance, Evanescence, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazige, Rabat, 2008
- Belghiti, Malika, Ségrégation des filles et des femmes à la campagne, Rabat, Bulletin économique et social du Maroc, nº 120-121, pp. 83-144.
- Belghiti, Malika [1969], Les relations féminines et le statut de la femme dans la famille rurale: dans trois villages de la

Tessaout, In Etudes sociologiques sur le Maroc, Publications du Bulletin économique et social du Maroc, 1978, p. 289-361
- Bouderbala, Néjib [juillet 1985], ((Jalons biographiques » [Paul Pacson], in Pascon 30 ans de sociologie du Maroc (textes anciens et inédits), Bulletin économique et social du Maroc, n« 155-56, 1986.
- Boughali, Mohamed, La représentation de l'espace chez le Marocain illettré, Casablanca, Afrique-Orient, 1974
- Boughali, Mohamed, Sociologie des maladies mentales au Maroc, Casablanca, Afrique-Orient, 1988
- Bourqia, Rahma et Mokhtar, El Harras, Westermarck et la société marocaine, actes du colloque organisé à Rabat du 20 au 22 mai 1992, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1993
- Bourqia, Rahma, Femmes et fîcondité , Casablanca, Afrique-Orient, 1996
- Bourqia, Rahma, La caîdalité chez les tribus Zemmour au XIXè siècle, In Bulletin économique et social du Maroc, n° 159-160-161 (1987).
- Bourqia, Rahma, L'Etat et la gestion du symbolique au Maroc pr¦colonial, in Rahma

Bourqia et Nicholas Hopkins (ed.), Le Maghreb: approches des mécanismes d'articulation, Rabat: Dar al Kalam, 1991, pp. 137-151
- Bourqia, Rahma, ((Vol, pillage et banditisme dans le Maroc du XIXè siècle)), In Hespéris-Tamuda, Vol. 29, fasc. 2 (1991), pp. 191-226.- Bourqia, Rahma, Don et théàtralité :réflexion sur le rituel du don "hadiyya" offert au sultan au XIXe siècle, In Hespéris-Tamuda, Vol. 31 (1993), pp. 61-75
- Bourqia, Rahma, "The Cultural Legacy of Power in Morocco", in Rahma Bourqia and Susan Miller (dir), The Shadow of the Sultan: Culture, Power, and Politics in Morocco, Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1999, pp. 243-25
- Boutaleb, Brahim, Muhammad al Fasi 1908-1991, in Hespéris, 1992, vol. xxx, Fasicule 1, pp. 5-7.
- Chikhaoui, Naïma, La Jeune fille marocaine et la visite des saints, in Collectif, Etre jeune fille Casablanca, Le Fennec, 1994, p. 51-60
- Chikhaoui, Naïma, Corps et gestuelle féminins au Maghreb: exemple de deux danses au Maroc , In Dalenda Larguèche (dir), Histoire des femmes au Maghreb:

culture matérielle et vie quotidienne , Tunis: Centre de publication universitaire, 2000, pp. 257-271

- Chikhaoui, Naïma, L'histoire des femmes du Maroc: l'apport de l'anthropologie, In, Mohamed Monkachi (dir) Pour une histoire des femmes au Maroc, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2001, pp.171-178- Ennaji, Mohammed, Serving the Master Slavery and Society in Nineteenth-century Morocco, transl. by Seth Graebner , London, Macmillan Press, 1999.

- Dahane, Mohamed, ((Itinéraire ethnographique)), in François Pouillon et Daniel Rivet (Dir) .

- La sociologie de Robert Montagne. Paris: Maisonneuve & Larose, 2000, pp. 55-68.

- Diouri , Abdelha], Sإminaire du symbolique, Les puissances du symbole, Casablanca, Le Fennec, 1997.

- Diouri, Abdelhaï, Lahlou: nourriture sacrificielle des gnaoua du Maroc, In Manuela Main y David Waines (dir), La alimentacion en las culturas islamicas, Madrid, Agencia espanola de cooperacion internacional, 1994, pp. 169-216.

- Diouri, Abdelhaï, Symbolique et sacré :les mets levés du Ramadan au Maroc, In Sophie Ferchiou (dir), L'islam pluriel au Maghreb Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Paris, CNRS éditions, 1996, pp. 93-112.
- El Alaoui, Narjys, Le Soleil, la lune et la fiancée végétale: essai d'anthropologie rituelle: les Idaw Martini de l'Anti-Atlas, Maroc, Aix-en-Provence, Edisud, 2001
- El Fasi, Mohammed , Attoche et Fadhel: contes de Fès, Maroc, Genève, Slatkine Reprints, 2000-. El Fasi, Mohammed, Contes fasis, Paris, leder, 1926.
- EL Maslouhi, Abderrahim, Culture de sujétion et patronage autoritaire au Maroc Sur une anthropologie de ((la servitude volontaire, Revue française de science politique, vol. 56, nº 4, août 2006, p. 711-732.
- Hajjarabi, Fatima, Les souks féminins du Rif central: rareté des biens et profusion sociale.
- in Collectif, Femmes partagées, famille-travail, Casablanca, Le Fennec, 1988, pp. 41-58.

- Hajjarabi, Fatima, Sauver la forêt ou sauver les femmes: la corvée de bois chez les Ghmara, In Ahmed Zouggari, Jawhar Vignet-Zunz (dir), Jbala: histoire et société :études sur le Maroc du Nord-ouest, Paris, CNRS éditions, 1991, pp. 373-394.
- Hammoudi, Abdellah, Segmentarité , stratification sociale, pouvoir politique et sainteté :réflexions sur les thèses de Gellner, In Hespéris-Tamuda , Vol. 15 (1974), 147-180 Hammoudi, Abdellah, Sainteté ,pouvoir et société ,Tamegrout au XVIIè et XVIIIè siècle, Annales, Economies, Sociétés et Civilisations, nº 3-4, 1980.
- Hammoudi, Droit d'eau et société :la vallée de Draa, in Hommes, Terre et Eaux, Revue Marocaine des Sciences Agronomique et Vétérinaires, Rabat, 1982, nº 48, pp. 105-118-. Hammoudi, Abdellah, La Victime et ses masques: essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb, Paris: Seuil, 1988.
- Hammoudi, Abdellah, "The Reinvention of dar al-mulk: the Moroccan Political System and its Legitimation", In Rahma Bourqia and Susan Miller (dir), The Shadow of the Sultan: Culture, Power, and Politics in Morocco,

Cambridge, Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1999, pp. 129-175.
- Hammoudi, Abdellah, Construction de l’ordre et usage de la science coloniale, in Robert
- Montagne penseur de la tribu et de la civilisation, in François Pouillon et Daniel Rivet (Dir).
- Lasociologie de Robert Montagne, Paris: Maisonneuve & Larose, 2000, pp. 265-288.
- Hammoudi, Abdellah, Maرtres et disciples: genéses et fondements des pouvoirs autoritaires
- dans les sociétés arabes: essai d’anthropologie politique, Casablanca, Toubkal, 2001
- Hammoudi, Abdellah, Elément d’anthropologie des monarchies à partir de l’exemple marocain, In Rإmy Leveau et Abdellah Hammoudi (dir), Monarchies arabes: transitions et dérives dynastiques, Paris, La Documentation française, 2002,pp. 45-57-. Hammoudi, Abdellah, Une saison à la Mecque: récit de pèlerinage, Paris, Seuil, 2005.
- Hannoum, Abdelmajid, Colonial Histories, Postcolonial Memories: the Legend of the

Kahina, a North African Heroine, New York, Heinemann, cop. 2001
- Hannoum, Abdelmajid, ((l’auteur comme autorité en ethnographie coloniale: le cas de Robert
- Montagne, in François Pouillon et Daniel Rivet (Dir.), La sociologie de Robert Montagne.
- Paris: Maisonneuve & Larose, 2000, pp. 249-264.
- Khatibi, Abdelkébir, Bilan de la sociologie au Maroc, Rabat, Association pour la recherche en sciences humaines, [1967], repris in Khatibi, A. Chemins de traverse, Rabat, Ed. Okad, 2002, pp. 17-68.
- Ilahiane, Hsaïn, Ethnicities, Community Making, and Agrarian Change: the Political Ecology of a Moroccan Oasis, Lanham, University Press of America, 2004.
- Ilahiane, Hsaïn, The Social Mobility of the Haratine and the Re-working of Bourdieu’s Habitus on the Saharan frontier, Morocco, In American Anthropologist, Vol. 103, n. 2, 2001, pp. 380-394
- Lakhsassi, Abderrahmane, Brown, Kenneth, Every Man’s Disaster: the Earthquake of Agadir: a Berber "Teshlhit"

Poem, In The Maghreb review, Vol. 5, n. 5-6 (1980), pp. 125-133
- Lakhsassi, Abderrahmane, Injustice et résistance dans la poésie berbère-tashelhit In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, nº. 51 (1989), pp. 111-12
- Lakhsassi, Abderrahmane, Réflexions sur la mascarade de Achoura, In Signes du prإsent, nº, 6 (1989), pp. 31-39.
- Lakhsassi, Abderrahmane, Brown, Kenneth , Poêsie, histoire et société :une guerre tribale dans le Souss au XIXè siècle , In Jeannine Drouin et Arlette Roth (ed), A la croisée desإ tudes libyco-berbéres: mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand , Paris, Libr. orientaliste Paul Geuthner, 1993 , pp. 451-465
- Lakhsassi, Abderrahmane, Segmentarité et théorie des leff-s: Tahuggwat-Taguzult dans le Sud-Ouest marocain, In Hespéris-Tamuda, Vol. 38 (2000) , pp. 183-214
- Lakhsassi, Abderrahmane, Mythology and Theology in Moroccan Popular Thought: a Study of a Berber, Tashelhit Poem, Souss Region, In Hiroshima Journal of International Studies , 2000 , 195-219

- Lakhsassi, Abderrahmane, Anthropologue at home: limites de "distanciation" et pièges de l'empathie, In Dionigi Albera et Mohamed Tozy (dir), La Méditerranée des anthropologues: fractures, filiations, contiguétés, Paris: Maisonneuve et Larose, impr. 2005, 367-385
- Laroui, Abdellah, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), Maspero, 1977.
- Mahdi, Mohamed, Pasteur de l'Atlas: production pastorale, droit et rituel, Casablanca, Impr. Najah el jadida, 1999
- Mahdi, Mohamed, La danse des statuts, in de Noureddine Sraieb, Pratiques et r¦sistance culturelles au Maghreb, Paris: CNRS éditions, 1992, pp. 85-112.
- Mahdi, Mohamed, Transhumance et rites sacrificiels des Rheraya du haut Atlas marocain, in Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp (dir), Sacrifices en islam: espaces et temps d'un rituel, Paris, CNRS éditions, 1999, pp. 215-238
- Mohamed Mahdi (dir), Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques Casablanca, Impr. Najah el jadida, 2002.

- Mana, Abdelkader, Les Regraga: la fiancée de l'eau et les gens de la caverne, Casablanca, Eddif, 1988
- Naamouni, Khadija, Le Culte de Bouya Omar, Casablanca, Eddif, 1993- Naïmi, Mustapha, La dynamique des alliances ouest-sahariennes: de l'espace gإographique à l'espace social, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2004
- Naïmi, Mustapha, Le pays Takna, commerce et ethnicité avant la constitution confédérale, In Abdelmajid Kaddouri (dir), Le Maroc et l'Atlantique, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat , 1992, 121-146
- Paul Pacson, Lazarev, Gregory [1960], ((Les villages miniers de la région de Khouribga, en collaboration, repris in Pascon, Bulletin économique et social du Maroc, 1986, 157-184
- Pascon, Paul, Segmentarité et stratification dans la société rurale marocaine, Actes de la Conférence de Duraham, juillet 1977.
- Pascon, [1981], ((Mythes et croyances au Maroc)), Bulletin économique et social du Maroc, nº nº 155-56, 1986, pp. 71-85.

- Pacson, Paul, Le Haouz de Marrakech, 2 tomes, Rabat, 1983
- Pascon, Paul et Tozy, Mohamed, ((Topographie et topologie du sacré et du profane ((in Pascon, Paul (ed.), La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt, Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, 1984, 162-181
- Pacson, Paul, Ennaji, Mohamed, Les paysans sans terre, FAO, 1985.
- Pascon, P. The Mârouf of Tamejlojt or the rite of the bound victim, in Gellner (ed,).
- Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization: the Southern Shore of the Mediterranean, Berlin, Mouton Publishers, cop. 1985, 132-145
- Rachik, Hassan, Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain. Casablanca, Afrique Orient. 1990.
- Rachik, Hassan, Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas, Casablanca, Afrique Orient, 1992
- Rachik, Hassan, ((La science est une chasse, Aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi", in

- Collectif, Penseurs maghrébins contemporains, Edif, Casablanca/ CRS, Tunis, 1993, pp. 249-267.
- Rachik , Hassan, Imitation et admiration. Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdoub, dans Mohammed Kerrou (ed), L'autorité des saints en Méditerranée, ERC, Paris, 1999, pp. 107-119.
- Rachik, Hassan, Robert Montagne et la sociologie de la chefferie, in Fran5ois Pouillon et- Daniel Rivet (Dir.), La sociologie de Robert Montagne. Paris, Maisonneuve & Larose, 2000, pp. 103-110.
- Rachik, Hassan, Comment rester nomade, Casablanca, Afrique Orient, 2000.
- Rachik, Hassan, Symboliser la nation Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc, Ed le Fennec, Casablanca, 2003.
- Rachik Hassan, Chose et sens: Réflexion sur le débat entre Gellner et Geertz, in Addi, L., L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Paris, Awal/Ibis Press, 2003, pp. 95-109.
- Rachik Hassan, Lire des textes anthropologiques sur sa ((propre culture)), in Albera, Dionigi et Tozy, Mohamed (ed), La Méditerranée des anthropologues,

Maisonneuve et Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2005, pp. 353-368.
- Rachik Hassan, Le Maghreb dans les débats anthropologiques (ed), in Prologues, Casablanca, Numéro spécial, Nº 32, Hiver 2005.
- Rachik Hassan, Islam marocain ? De la généralisation chez Geertz, in Mohamed Kerrou (ed), D'Islam et d'ailleurs, CERES Editions, Tunis, 2008, pp. 225-251
- Rachik Hassan, How Religion Turns into Ideology, The Journal of North African Studies, 2009, Volume 14 Issue 3, 347
- Rachik Hassan , La çalat (la prière): un objet de recherche indésirable ? in Pierre Baduel (dir.), Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain, Tunis, IRMC - Paris, Karthala, 2009, pp. 589-600
- Radi, Saâdia, 1996 ((Croyance et référence: l'utilisation de l'islam par le fqih et par la shuwafa à Khénifra, Maroc)), in Ferchiou, Sophi (Ed.), L'islam pluriel au Maghreb, Paris, CNRS éditions, pp. 189-199.
- Skounti, Ahmed, L'anthropologue chez-soi: réflexions sur la pratique anthropologique au

Maroc, In Anthropologie du Maghreb, Rabat: Centre Jacques Berque pour les¦ tudes et les sciences humaines et sociales, 2004, pp. 9-18
- Tozy, Mohamed, De quelques lieux de la compétition politique au Tazeroualt, In Bulletin économique et social du Maroc, nº. 159-160-161 (1987), pp. 155-182
- Tozy, Mohamed, La mosquée, lieu de culte, de culture et de politique, In L'état du Maghreb, Camille et Yves Lacoste (ed.), Casablanca, Le Fennec, 1991, pp. 199-201
-Tozy, Mohamed, Monarchie et islam politique au Maroc, Paris, Presses de Sciences Po, cop. 1999- Tozy Mohamed et Béatrice Hibou, Une lecture d'anthropologie politique de la corruption au Maroc: fondement historique d'une prise de liberté avec le droit, In Hespéris-Tamuda, Vol. XXXIX, n. 2 (2001). - p. 215-236
-Tozy, Mohamed et Lakhassi, Abderrahmane, Le Maroc des tribus: mythe et réalité ,In Hosham Dawod (dir), Tribus et pouvoirs en terre d'islam , Paris, A. Colin, 2004, pp. 169-200

- Tozy, Mohamed, Mahdi Mohamed, Aspects du droit communautaire dans l’Atlas marocain, in Droit et Société ,1990 ,nº 15.
- Tozy, Mohamed, ((Saints pasteurs et pâturages d’altitude: crépuscule des Ihansalen d’Ernest Gellner)), L’Astrolabe, revue de l’AFEMAM, nº1, 1997, pp. 43-49.
- Zirari, Hayat, Des restes du sacrifice au désir d’enfanter: la qaddida, in Sophie Ferchiou (dir), L’islam pluriel au Maghreb, Institut de recherches et d’études sur le monde arabe et musulman IREMAM ; Paris: CNRS éditions, 1996. - p. 145-157
- Zirari, Hayat, Les deux sacrifices de la naissance: féminin et masculin en jeu (Maroc), in Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp (dir), Sacrifices en islam: espaces et temps d’un rituel, Paris, CNRS éditions, 1999, pp. 161-176.

القسم الثاني
التعقيبات

أولاً

تعقيب أ.د. أبو بكر باقادر –
على مبحث
أ.د. حسن رشيق

ثانياً

تعقيب أ.د. حسن رشيق
على مبحث
أ.د. أبو بكر باقادر

تعقيب
أ.د. أبو بكر باقادر
على مبحث
أ.د. حسن رشيق

الممارسة الأنثربولوجية بالمغرب

قدم حسن رشيق بحثه تحت عنوان: «الممارسة الأنثربولوجية بالمغرب» مراجعة علمية تستحق العناية والتأمل النقدي. وهي تسد فراغاً طال انتظاره، وتشكل خطوة مهمة في مراجعة تراكمات الدراسات والأبحاث التي تمت في هذا الحقل العلمي المهم، وهدفت مراجعته إلى العناية بالتأريخ للنشاط والجهد العلمي الذي بذله وقام به الدارسون المغاربة في حقل العلوم الاجتماعية. لكن قد يؤخذ على رشيق - على أهمية ما قدمه - أنه قصر حدود مراجعته على من أسماهم بالأنثربولوجيين المغاربة، وتحديد قصد من عملوا ويعملون في حدود المملكة المغربية، إذ لم يدرج في مراجعته بقية دول المغرب العربي: الجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا. وأشار بشكل عابر إلى أن الجامعات الجزائرية

بعد الاستقلال اعتبرت الدراسات الأنثربولوجية إرثاً استعمارياً ربما ينبغي رفضه ونبذه.

وقَصْرُ رشيق هذا حدد إطار وأفق مراجعته من البداية، فهو يوضح:

«تروم هذه الدراسة إعطاء فكرة عامة عن الممارسة الأنثربولوجية بالمغرب، عن نشأتها وموضوعاتها ومقترباتها النظرية. وسنقتصر على إنتاج الباحثين المغاربة، الذي لم يعن إلا نادراً بالتحليل والنقد، مقارنة بما كتب حول الأنثربولوجيين الأجانب الذين اختاروا المغرب أو شمال إفريقيا ميداناً لدراساتهم».

وعلل حدود اختياره هذا بضيق الوقت والمساحة المتاحة للمراجعة، ولم يشرح لماذا جعل مفردة «المغرب» والتي يمكن أن تشمل رقعة جغرافية تضم المغرب العربي برمته وليس المملكة المغربية فقط. لكنه من ناحية أخرى يوضح تحديده انطلاقاً من اعتبارات أخرى، فهو يذكر:

«أظن من المفيد أن يعرف القراء أن جُل الأسماء التي ترد في هذا النص هي لزميلات وزملاء أعرفهم وسبق لي أن اشتغلت مع بعضهم في إطار مشاريع جماعية».إن اقتصار رشيق على هؤلاء الأصدقاء والزملاء والمعارف حرمنا من إمكانية تعرف صورة بانورامية للدراسات الأنثربولوجية التي عنيت بدراسة «المغرب العربي». وربما كان باختياره هذا أقرب إلى تقديم شهادة تاريخية لجماعة المرجعية المحلية التي جعلها من ثم الممثل الأهم لمدار المتن الأنثربولوجي الذي سيقوم بمراجعته. وهو اختيار، وإن كان مشروعاً ويخص الباحث، قابل للنقد والمراجعة.

فالاختيار بين «المغرب العربي» بوصفه مجالاً جغرافياً واسعاً، وبين أن يكون محدداً بمجموعة من الباحثين عرفهم المراجع

بشكل قريب، أمر آخر. قدمت في مراجعتي المكملة إشارات إلى الجهود الأنثربولوجية في المشرق العربي. ومع علمي بأن أي مراجعة، حتى وإن سعت أن تكون بانورامية أو استقصائية لن تتمكن من تغطية كل الدراسات؛ لحجمها وتنوعها وتباعد مظانها. ومع أنني أشرت في مراجعتي إلى موضوع علاقة الأنثربولوجيا بالسلطة، وكيف أن الخطاب الأنثربولوجي ارتبط عند العديد من الدارسين بالاستعمار وإدارته، لكن هذا لم يجعلني أتجاهل المدونة الغربية أو العالمية التي تناولت تلك المنطقة من العالم العربي، بل إنني أقر بأن مراجعتي لم تقدم كثيراً من الدراسات المهمة التي كان من الضروري الإشارة إليها. كذلك ذكرت وباهتمام الجدل العلمي الذي يدور حول أهمية مساهمات من يسمونهم بالأنثربولوجيين المحللين أو ما أسماهم رشيق بالأصليين، ومع عظيم تقديري لهذه الجهود، لكن المعيار في المراجعة كان حول ما كتب وليس من كتب! هذه إشارات سنعود إليها لاحقاً.

لكن دعنا الآن ندرس ما حدّد رشيق أنه سيكون موضوع دراسته. أوضح أنه سيدرس النشأة والتاريخ لبدايات الدراسات الأنثربولوجية والمغرب، لكننا نجده لا يقصد التأريخ لنشأة الدراسات الأنثربولوجية في المغرب بغض النظر عمن قام بها وفي سياق أي مرحلة تاريخية، وإنما تحديد البداية بفترة ما بعد الاستقلال، وجعلها على يد بول باسكون وليس سواه! لن أدخل في جدل عن كون الأمر تاريخياً كذلك، لكنني أتساءل لماذا لا يمكن اعتبار دراسات ويستر مارك أوبل أو لوطرنو أو جاك بيرك وغيرهم - وهي على ما يظهر كانت قبل دراسات بول باسكون، واهتم هؤلاء بدراسة جوانب من الحياة الاجتماعية والثقافية في المغرب - لماذا لا يمكن اعتبار دراساتهم تشكل

خطوة في بدايات الدراسات الأنثربولوجية؟ في الحقيقة لا يذكر رشيق شيئاً حول هذه المسألة!

لكن على ما يظهر فإن رشيق أراد أن يركز في مراجعته على الدراسات التي قام بها مغاربة، لذلك يستدرك موضحاً أن رواد الاستقلال من المفكرين المغاربة كان جُل اهتمامهم الشأن السياسي وليس الشأن الثقافي أو الاجتماعي، وهذا أمر قد يستحق إعادة النظر. لكن قبل أن ندخل في هذا الجدل، دعنا نتعرف المفكرين الرواد الذين قصدهم رشيق، يذكر منهم علال الفاسي، محمد بن الحسن الوزاني وأبو بكر القادري. فهل كان الأمر على ما ذكر؟ الذي أعرفه أن لعلال الفاسي اهتمامات كثيرة بالشأن الثقافي الاجتماعي، ربما كانت بعضها تقليدية، ويصدق الأمر نفسه على القادري.

بعدها قدم رشيق استدراكاً وضح فيه وجود بعض الرواد المغاربة ممن أولوا اهتماماً بالشأن الثقافي، قدم في هذا السياق كلاً من المختار السوسي ومحمد الفاسي. وهذه التفاتة مهمة والمختار السوسي مشهور معروف بملاحظاته وتقييداته للعديد من التقاليد والأعراف التي كانت منتشرة في منطقة جنوب المغرب، ويعد كتابه (المعسول) منجماً يقدم معلومات تفصيلية عن جوانب عديدة للحياة التقليدية المغربية. لكن السؤال هل كان السوسي الوحيد الذي قدم مثل هذه المعلومات؟ كنا ننتظر من رشيق أن يوضح لماذا يشكل السوسي وما قام به حالة استثنائية أو خاصة؟ وهل أثرت كتابات السوسي في غيره من الباحثين والدارسين التقليديين في مناطق مختلفة من المغرب؟

أما الإشارة إلى محمد الفاسي، فإنها توضح اهتمامه بالأدب الشعبي. ولكن الفاسي - وإن كانت له اهتمامات بالحياة والثقافة الشعبية - تلقى تعليماً فرنسياً عالياً، وبحسب رشيق قدم جُل أبحاثه بالفرنسية، وكان يدرك أن عنايته بالأدب الشعبي المحلي

من أمثال وحكايات وشعر ملحون ليس مقبولاً لدى المثقفين المغاربة الذين يعنون بالفصحى. فالسوسي كتب لقراء مغاربة، وبحسب علمي لا يزال كتابه المعسول يحظى بقبول واحترام من عموم المثقفين ويعدونه مصدراً تاريخياً مهماً للحياة التقليدية. في حين أن الفاسي كتب وربما في باله قراء ممن يجيدون الفرنسية، ربما قراء غربيون، وكان اهتمامه مجرد تقديم نماذج من الأدب الشعبي، وليس استخدام هذا الأدب من أجل فهم تقاليد المجتمع التقليدي وأعرافه. كذلك يقودنا اختياره إلى السؤال أكان الفاسي هو «الوحيد» الذي اهتم بهذه الثقافة والأدب؟ إن كان هناك آخرون فلماذا لم يشر إليهم؟ الذي أعرفه أن هناك جهوداً كبيرة وعديدة تهتم اليوم بتقديم «المرويات» الشعبية التقليدية في إطار الدراسات الفلكلورية المغربية وقامت أكثر من جهة بنشر أبحاثها.

وعموماً حتى مع ذكر رشيق لهذه الجهود إلا أنه من الواضح أنه ما كان في باله أن يجعلها هي التي تشكل بدايات الدراسات الأنثربولوجية. فكما أوحى فإن تأريخ النشأة - عنده - محدّد بمرحلة ما بعد الاستقلال مباشرة. ومع «إعجابه» بعبدالكبير الخطيبي وترؤسه لمركز الأبحاث الاجتماعية، ومع أن عنده - بحسب عبارة رشيق - «إحساساً» بالدراسات الإثنوجرافية، إلا أنه على ما يظهر لا يعتبره من الأنثربولوجيين لغلبة الحس الأدبي والفلسفي على كتاباته. لذا كان حق البداية لبول باسكون لقيامه بدراسات ميدانية ولوضوح منهجه وأهدافه! لست أدري أهذا أمر يوافق عليه من يؤرخون للأنثربولوجيا في المغرب أم لا؟

أما ما يتعلق بالموضوعات التي حددها رشيق مجالات للدراسات الأنثربولوجية فما كانت واضحة بشكل محدد، فهو يتناول موضوعات عديدة، منها: الطقوس والمعتقدات وأوضاع المرأة

والأسرة والشأن السياسي، وبالذات خطاب السلطة والتنظيم والتغيير الاجتماعي. لكن على ما يظهر لم يدرج العديد من المجالات التي تتعلق بأساليب الحياة اليومية / الحياة الاجتماعية، وأثر أساليب الإنتاج فيها / الحياة الروحية كالتصوف وتعظيم الأولياء وزيارة أضرحتهم. على أننا نستدرك موضحين أن الورقة تناولت إشارات إلى موضوعات عديدة، لكنها قُدمت بشكل متداخل، فصل في بعضها واكتفى بمجرد إشارات موجزة إلى أخرى. إن أسلوب العرض الذي استخدمه رشيق حال دون معرفة، ومن ثم متابعة، ما قدمه من مراجعة، فهو لم يسع إلى تقديم ما يوضح أسباب عرضه لدراسات وإغفال سواها. ويظهر أن رشيق كان واعياً بما قام به، ولكن لم يكن ثمة معيار لتقديم الدراسات المقدمة وتصنيفها.

«ومع أنني لا أفضل تصنيف أعمال زملائي وفق نماذج نظرية ووضعهم في خانات مطلقة، لكن أرى من الضروري أن أبرز على الأقل الملامح العريضة لميولهم واختياراتهم النظرية. لقد كان يهيمن على العلوم الاجتماعية بصفة عامة المقترب الكلي الذي يدرس الظواهر الاجتماعية على مستوى الجماعات الاجتماعية التي يجعل منها فاعلاً ذا إرادة ودوافع ومشاريع، وهو بذلك لا يعطي أهمية للأفراد والأفعال الاجتماعية الفردية...».

وكذلك يوضح أن لقلة البحوث والدراسات المتخصصة لم يكن بإمكانه تصنيفها داخل التصنيفات الأنثربولوجية المنهجية، أنثربولوجيا سياسية / اقتصادية / قانونية/ دينية... إلخ، وهو بذلك يؤكد أن تصنيفه للأبحاث التي قدمها، إنما كان انطلاقاً من اختياراته الشخصية، وربما هذا أدى إلى التصعيب على المتلقي متابعة استطراداته الجميلة وانتقاله بين الموضوعات.

ويظهر أن رشيق يثمن عالياً فكرة الالتزام السياسي والتي ربما جعلها نوعاً من نضال الباحث على المستوى الفكري الذي ربما حدّد له اختياراته النظرية والمنهجية، فمثلاً عند حديثه عما أسماه المقترب الكلي الذي ربما قصد به الاهتمام بالمسوح الاجتماعية التي تقدم صورة عن المجتمع المدروس في عموميته ولا تهتم بالضرورة بمعرفة تفاصيل مواقف الأفراد، فيذكر:

«هذا الشغف السياسي هو الذي دفع باسكون إلى تعلم، أو على الأقل إتقان، اللغة المغربية الدارجة، مع هذا لا يمكن اختزال الاهتمام الأولي بالميدان في الدوافع الأيديولوجية، إذ كان باسكون مهتماً بالتفاصيل اليومية منها والبنيوية، كما كان حريصاً على التحضير الدقيق والمتأني لدراساته، مما جعل ممارسته الميدانية أعمق مضموناً وأطول أمداً من زيارة مناضل متعاطف أو بعثة خبير متسرع».

ولست أدري ما علاقة الشغف السياسي بضرورة استعداد الباحث، أي باحث جاد، بالمنهجية، فكما هو معلوم ما ذكره رشيق بخصوص باسكون من حيث إتقان لغة المجتمع المدروس أو معرفتها وحسن التحضير والتأني، بل والاطلاع على التراث العلمي الذي ناقش وتناول ذلك المجتمع، أصبح من بدهيات البحث العلمي الجاد وضروراته. أما فيما يتعلق بالأيديولوجيا فإن الأمر يتعلق بقضية أخرى هي حول العلاقة بين الهيمنة والاستعمار الغربي والدراسات الأنثربولوجية، وهذه العلاقة تلقت من الاهتمام والدراسة ما تستحقه، فكما ذكرت في مراجعتي درس العديد من الباحثين هذه العلاقة التي لا ينكر أنها كانت قائمة تاريخياً. لكن هذا الاهتمام كان في دائرة النقد والتدقيق وليس معياراً للقبول والرفض المطلق؛ بمعنى أنه لا يمكن تحكيم معيار الأيديولوجيا أو النضال إزاء أمثال هذه الدراسات، وإنما المعيار هو المعيار العلمي القائم على مدى قدرة

تلك الدراسات على «فهم» أو «تحليل» الواقع المدروس، وليس بناء على «نوايا» الدارسين أو كيف استخدمت المعرفة التي قاموا على جمعها وتحليلها. بطبيعة الحال ما لم تكن معلومات ملفقة أو خاطئة أو لا تشكل وصفاً لواقع تلك المجتمعات، عندها يكون رفضها أيضاً لأسباب علمية موضوعية!

لا تخلو مراجعة رشيق من الإشارة إلى هذا البعد النضالي المؤدلج عند التعامل مع بعض الدراسات، فمثلاً عند تناوله لدراسة جيلنر المعنونة (صلحاء الأطلس) أوضح أن هذه الدراسة التي حظيت بالاهتمام، كانت تركز على الأقسام الاجتماعية وتهمل التراتب الاجتماعي، وأنها تشدد على هامشية القبائل واستقلاليتها ومن ثم عجز الدولة عن ضبط حياتهم وممارساتهم الحياتية «بلاد سيبة». وأكد أن أمثال هذه الدراسات هدفها التشكيك في وحدة البلاد وتأكيد مظاهر التخلف والتبعية والفرقة، ولعلها كذلك، لكن في المجال العلمي من المفترض تقديم نقد يتجاوز النقد الأيديولوجي، بمعنى القيام بدراسات ميدانية مثلاً، أو تقديم تحليلات نقدية توضح بقوة أن ما قدمه جيلنر لم يكن صحيحاً أو كان يمثل مواقف ذاتية مسبقة حالت دون دراسة المجتمع وثقافته، كما هي. صحيح أن التحيز في اختيار الموضوعات وزاوية التناول قد تحمل شيئاً من التجني على المجتمع المدروس، لكن عندها، وفي سياق النقد «العلمي»، على الناقد أن يوضح ذلك من خلال أن المجتمع المدروس لا يمكن اختزاله في أمثال هذه الأمور، أو حتى فضح التناقضات المنهجية التي أدت إلى ذلك، وجيلنر على وجه الخصوص وجد عديد الانتقادات في دراساته هذه!

وتشير مراجعة رشيق إلى أبحاث جيرتس، ويوضح أن اهتمامات جيرتس تناولت مقارنات عامة بين المغرب وأندونيسيا من ناحية، وأنه وفريق عمله درسوا أطيافاً من حياة المدينة، كما هو

الحال في مشروع صفرو. أي إن جيرتس اهتم بدراسة المدن، ولم تقتصر أبحاثه على دراسة المجتمعات المعزولة التقليدية والعتيقة. ويظهر أن رشيق معجب بمنهجية جيرتس، فهو يشير إليها، لكنه لم يلتفت إلى ذكر بعض أهم ملامح اهتمامات دراسات جيرتس وزملائه من اقتصاد وأسرة وعلاقات المجتمع المحلي، بل وأساليب التقاضي فيه، أو كيفية تكون علمائه التقليديين، وغير ذلك من موضوعات، هي في نظرنا ما نتطلع أن تهتم به الدراسات الأنثربولوجية، لكنه عزف عن تفصيل ذلك لأنه اختار ألاّ يتحدث عن الدراسات «الأجنبية» حول المغرب، وليته فعل نظراً لتنوعها وغنائها، وبالتأكيد ما قد يكون لها من تأثير في أي دراسات أنثربولوجية جادة حول المغرب، سواء قام بها علماء أجانب أم محليون! يذكر رشيق أنه بصدد إصدار مراجعة واسعة مع فريق من الباحثين الأجانب حول الإسهامات الغربية في دراسة ثقافة المغرب، ولكنني أتساءل ألم تؤثر هذه الإسهامات في الدراسات المحلية؟ أليس ما تطرحه من أسئلة ومقاربات هي أيضاً مطروحة وربما بقوة في دراسات الباحثين المغاربة؟ إن كان الأمر كذلك فإنني لم أقف على ذلك في مراجعة رشيق.

ويوضح رشيق في إطار مراجعته - عن حق - أن أفق الدراسات الأنثربولوجية لا يمكن أن يحضر في نطاق «الدراسات الأنثربولوجية» بالمعنى الأكاديمي الصارم، ويأتي على ذكر العديد من الدراسات التي اهتمت بالفضاء الثقافي الذي يمكن أن يندرج داخل سياق البحث الأنثربولوجي، فيشير مثلاً إلى واحد من كتابات عبد الأحد السبتي حول «الأتاي»، وليته أشار أيضاً إلى ما كتبه عن «الزطاطا» أو عن «مفهوم المدينة الوسيطية»، كذلك إشارته إلى أحمد التوفيق وكيف أن دراساته تضم معلومات تفصيلية عن الحياة الثقافية والتقاليد المغربية، لكن ليته أشار أيضاً إلى رواياته أو بعض ترجماته حول التصوف، ليوضح

كيف أن الأعمال التاريخية والإبداعية تشكل إسهامات مهمة كما سنذكر لاحقاً. لكنني أود أن أؤكد أهمية ملاحظة رشيق ونفعها في توسيع رقعة مفهوم الدراسات الأنثربولوجية وفاعليته.

أما فيما يتعلق بالمنهجيات المتبعة فلم يقدم لنا رشيق في مراجعته ما يمكن أن نتطلع إليه، صحيح أنه أشار إشارات عابرة عن منهجية الوصف الكثيف عند جيرتس، والمقاربة الكلية عند باسكون، وقدم ملاحظات عابرة حول منهجية المرنيسي في استخدام المسح الاجتماعي، وكذلك تناول بعض أسئلة وملاحظات عبد الله حمودي، لكنه قد تناول ذلك في شكل شذرات وليس في شكل استعراض تفصيلي محدّد، ربما كما كنت آمل.

ومع أنه يشير إلى تناول بنيوي، وأحياناً ماركسي، لكنه لم يقدم ذلك بشكل تفصيلي، أو على الأقل يحدد في أي دراسات، وهل تم ذلك بشكل ناجح. ومع أن العروي قدم نقداً للأنثربولوجي الأمريكي كروبر، وكذلك فعل حمودي بدراسات جيلنر، ومع وجود دراسات غربية عديدة تناولت المغرب، إلا أننا لا نجد في المراجعة أي ذكر لأهم النظريات أو المدارس المنهجية الغربية المؤثرة في الدراسات المغربية، ومع، مثلاً، استخدام بعض الأنثربولوجيين الغربيين أسلوب المقابلات المعمقة، كما هو الحال في دراسة دواير «محادثات مغربية»، أو مقابلات مطولة لأسرة واحدة بشكل تتبعي كما هو الحال في دراسة «بيت سيدي عبد الله»، أو دراسة حالات كما هو الحال عند كابنزانو في «تهامي»، أو دراسة لبعض الأحداث كما هو الحال في المواسم والمهرجانات الشعبية التي أشارت إليها الدراسة، لكنها لم تقدم أسلوب جمع البيانات ومن ثم تحليلها. ومع أن جيرتس وزملاءه في مشروع صفرو قدموا نموذجاً لمنهجية تميل إلى الفنومولوجية والاهتمام بالرموز والمعاني، لكن المراجعة تشير وبشكل سريع

إليها، مما يقود إلى السؤال عن أهم النظريات الموجهة للدراسات التي أشارت إليها المراجعة؟ وما المناهج الميدانية المستخدمة؟

دعني الآن أقترح على المراجعة ما كنت أتطلع أن تقوم به. بطبيعة الحال هذا أمر ليس ملزماً أن يجعل المراجعة أكثر شمولية وفائدة؛ ففي نظري المتن الأنثربولوجي للمغرب العربي يؤكد أهمية الآفاق الآتية:

1. المدرسة الفرنسية.
2. الدراسات المغاربية المحلية.
3. الدراسات الغربية الحديثة، وعلى رأسها دراسات جيلنر وجيرتس.
4. الدراسات التي تناولت موضوعات تسهم في فهم المجتمع المغربي وثقافته.

لعلنا في هذا السياق لا نبتعد كثيراً عن موضوع المراجعة عندما نؤكد أهمية مثل هذا التصنيف الذي ليس بالضرورة، يشمل أو يغطي كل ما نتطلع إليه من مثل هذه المراجعات.

ولنبدأ بالمدرسة الفرنسية «الاستعمارية»، ووصفنا لها بالاستعمارية إنما هو إشارة إلى أنها دراسات تمت في أثناء الحقبة الاستعمارية، وهذا لا ينفي أن بعضها ربما تم في سياق خدمة الأداة الاستعمارية لبسط هيمنتها وسيطرتها، لكن ذلك لا يحول دون التأكيد على أهمية بعضها، كدراسات بل عن بعض المذاهب والفرق الدينية في المغرب العربي، أو دراسات لوطرنو حول فاس، ودراسات غيره عن المدن والأرياف المغاربية، أو دراسات جاك بيرك العديدة أو مونتاي عن علاقة البدو والبربر القبائل بالدولة المركزية، أو دراسات بورديو المبكرة عن الجزائر والجزائريين، أو برتشارد عن السنوسية، أو مارتن لنجز عن المستغانمي، وغيرها الكثير. وكذلك لعل من الضروري الإشارة إلى أن الأرشيفات والبيانات العديدة التي تم جمعها من

طرف إداريين أو مؤرخين في تلك الفترة تشكل - دون شك - رصيداً معرفياً مهماً حتى لو أنه تم جمعها ودراستها لمعرفة جوانب من حياة «الأهالي» من أجل إدارة حياتهم والهيمنة عليها، بل إن دراسة هذا الإرث، بشكل نقدي، تشكل وسيلة لتجاوز ما كان المجتمع يعانيه أو جعله قابلاً للاستعمار!

وربما شكلت هذه البدايات «المغرضة» نواة لأي دراسات تروم معرفة حياة المجتمات في المغرب العربي وفهمها، مما قد يجعلها بالضرورة المدخل الذي ينطلق منه الباحث المعاصر، حتى في حالة سعيه إلى الخروج من شرذمتها وتأطيرها! وهي تشكل مدخلاً مهماً لمعرفة سلطة خطاب المعرفة «العلمية» في توجيه السياسة والإدارة، وهو أمر ذكرته المراجعة في نهايتها.

أما فيما يتعلق بالدراسات المغاربية، فقد قدمت مراجعة رشيق صورة جيدة عن بعض أهم الدراسات القائمة في الجامعات والمراكز العلمية بالمغرب. لكن ماذا عن جهود الزملاء في بقية بلدان المغرب العربي؟ إذ نجد صدى لكثير من الدراسات التي اهتم بها المغاربة عند التونسيين والجزائريين وغيرهم، لكننا نجد أيضاً اهتماماً بدراسة بعض الظواهر الاجتماعية مثل دراسة الهجرة غير القانونية «الحراقة»، أو تحولات الأسرة والدراسات الجندرية، أو حياة المهمشين، أو العادات والتقاليد وأثر الحداثة فيها، وكذلك الاهتمام بدراسات المجتمعات الصحراوية، أو العلاقة بين مجتمع البيضان والسودان في موريتانيا، وهكذا. بل ربما بسبب اختلاف نوعية الدراسات الغربية الأجنبية التي تمت في المغرب من المفترض أن نجد أصداء لها في الأبحاث المغاربية!

أما فيما يخص الدراسات الغربية الحديثة، فإننا نجد أن المغرب ربما تميز عن معظم الدول العربية بغنى وتنوعٍ في الدراسات الأنثربولوجية المهمة التي تناولت فضاء ثقافته ومجتمعه، بل إن

بعض من قاموا بدراساتهم فيه هم من أبرز العلماء في حقل الأنثربولوجيا، مما جعل هذه الدراسات موضع اهتمام الدارسين في هذا الحقل العلمي، وليس مقصوراً على من يهتمون بدراسة المغرب العربي فقط. وكثير من المفاهيم النظرية أو المنهجية التي استخدمت في هذه الدراسات أصبحت مكوناً أساسياً في الدراسات الأنثربولوجية. وقبل أن نذكر بعض أهم هذه الدراسات، نقول إن سبب تنوع الدراسات حول المغرب وغناها ربما كان بسبب انفتاحه وسياسات تسهيل البحث العلمي للباحثين الأجانب فيه، إضافة إلى وجود تراكم وتقليد علمي شجع الدارسين على اختيار المغرب في دراساتهم العلمية. وفي هذا الإطار ربما كانت سياسات «الحذر»، وعدم تشجيع الدارسين، مما حال دون قيام دراسات مشابهة في بعض البلدان العربية الأخرى.

كما أوضحتُ، تعد دراسات أرنست جيلنر وكليفورد جيرتس من أهم الدراسات التي تناولت المغرب وأبرزها، ويعود ذلك إلى شهرتهم بالإضافة إلى الموضوعات التي تناولوها والأساليب المنهجية التي استخدموها. لكن هناك عدد كبير من الدارسين ومن ثم الدراسات التي عنيت بدراسة المغرب، من أمثال: لورنس روزن وديل إيكلمان وربينو وكابنزانو وبروان ودواير، والقائمة تطول وتطول. ولقد تعددت اهتماماتهم والموضوعات التي درسوها؛ من دراسة للأسرة والمرأة والشباب، أو القبيلة والتنظيم السياسي، أو عمليات التحديث والتنمية، أو فضاء القضاء والعلماء. وتعد دراسة جيرتس التي قارن فيها بين المجتمع المغربي والأندونيسي - وهي دراسة أشارت إليها المراجعة - من أهم الدراسات الأنثربولوجية الحديثة. أما دراسته لاقتصاديات البزار في صفرو فإنها ليست من الدراسات الكلاسيكية فقط، لكنها أيضاً من الدراسات التي كان لها تأثير في

السياسة الغربية في التعامل مع العالم العربي/ الإسلامي، فلقد اعتبرها كيسنجر محور مفتاح في أسلوب التفاوض السياسي مع العالم العربي!

ولقد تميزت هذه الدراسات بتقديمها أساليب ومناهج بحثية إبداعية مبتكرة ربما شكلت نماذج للدارسين في هذا الحقل العلمي، مما جعل هذا «التقليد» العلمي مختلفاً عن المقاربات الفرنسية في دراسة المغرب، وربما مدخلاً مهماً لنقدها وتجاوزها. ونظراً إلى أن هذه الدراسات احتلت مكانة مهمة في الوسط العلمي، وجدت من المناقشات والدراسة النقدية ما يجعلها تشكل إضافة نوعية ربما تساعد على زيادة تراكم معرفي في أوساط المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي لو تم الالتفات إليها. وبالفعل يحدث هذا ولو بشكل جزئي وبطيء، في شكل ترجمات إلى العربية نأمل أن تحظى بالعناية والتداول النقدي.

وأخيراً، ما أشار إليه رشيق من وجود دراسات ثقافية تسهم بشكل إيجابي في نمو الدراسات الأنثربولوجية. وسأذكر هنا بعض الإشارات السريعة التي كان من المهم لو أن المراجعة أشارت إليها، إضافة إلى ما ورد عن المختار السنوسي أو الفاسي، وحتى التوفيق وعبد الأحد السبتي، فمثلاً هناك أدبيات عديدة اهتمت بإبراز الفلكلور المغربي وهي في معظمها وصفية، لكن بالإمكان الانطلاق منها للتأسيس لفهم أعمق للثقافة والمجتمع المغربي. وعلينا أن نوضح هنا أن الإشارة ليست مقصورة على الأدب الشعبي، وإنما ينبغي أن تشمل العمارة والطعام واللباس والرقصات وأساليب الحياة التي يتميز بها المجتمع المغربي والتي تعكس «الهوية الثقافية» المغربية.

إضافة إلى ذلك، أرى أن الرواية المغربية، وبالذات التي اهتمت بتقديم جوانب «إثنوغرافية» من حياة المجتمع المغربي،

كروايات أحمد التوفيق، وعبدالكريم غلاب، وإدمون عمران، وشكري، وزفزاف، وبرادة في بعض أعماله؛ تقدم دون شك زاداً مهماً. ويصدق الأمر على بعض السيرة الذاتية التي قدمت جوانب من حياة المجتمع المغربي وثقافته، هذه السير/ الشهادات تقدم صورة عن المجتمع في حقب تاريخية مهمة، وهذا ما نجده مثلاً عند التوفيق أو عند رئيس فرقة أهل الغوان، بحيث تذكرنا ببعض أعمال أنثربولوجيين عملوا في المغرب وقدموا سيراً، مثل دراسة «تهامي» في إطار الدراسات الأنثربولوجية.

وقبل الختام لابد من الإشادة بإشارة الدراسة إلى مصداقية تناول الأبحاث الأنثربولوجية في الحياة العامة، إذ ربما كان اعتناء بعض هذه الدراسات بالغريب والعجائبي والتقليدي، على حساب السؤال عمّا يعيشه الناس اليوم، والاهتمامات الحديثة التي يتطلع المجتمع الحديث إلى التعاطي معها؛ مثل الهجرة للعمل، والحياة الاقتصادية وبالذات مشكلات البطالة، وقضايا الشباب، وتحولات الأسرة، وغير ذلك من قضايا. ويذكر للمراجعة أنها أبرزت أن اهتمامات الباحثين المغاربة تمحورت بشكل أساسي حول هذه القضايا.

لكن لماذا لم تذكر المراجعة الجدل الفكري الذي دار في المغرب، والذي ربما ساهم فيه مختصون من علماء الأنثربولوجيا، مثل مسألة التدين في المغرب والذي نشرت عدة تقارير مهمة، وكذلك مسألة مجلة الأحوال الشخصية، ودور المرأة في التنمية، وغيرها من التقارير التي شغلت الرأي العام في المغرب؟ إن عدم اعتبار هذه الإسهامات داخل إطار الدراسات «الأنثربولوجية» العلمية أمر يستحق النقاش.

وختاماً، إشارة رشيق إلى أهمية دور العلوم الاجتماعية وهشاشة مكانتها، إشارة في غاية الأهمية، وقد لا تصدق فقط على المغرب وإنما هي كذلك في أغلب دول العالم العربي، وأجدني

متفقاً معه في تفاؤله بهذا الدور، مع ما هو عليه هذا الدور من هشاشة، وأن أهميته آخذة في الزيادة.
أكرر؛ قدمت مراجعة رشيق معلومات مهمة عن وضعية الدراسات الأنثربولوجية في المغرب، ورغم بعض الانتقادات التي أوردتها في هذه المراجعة إلا أنني أؤكد على جدية ما طرحه رشيق وأهميتها، مع الأمل أن مثل هذا الحوار سيتولد عنه مزيد من الاهتمام بين المشتغلين في هذا الحقل العلمي الذي لم يأخذ بعد وضعه المستحق في الفكر العربي المعاصر.

تعقيب

أ.د. حسن رشيق

على مبحث

أ.د. أبو بكر باقادر

الدراسات الأنثربولوجية والعالم العربي

أود أن أشير في بداية ردي هذا إلى أن مؤلِّفَي هذا الكتاب لم يتفقا على شكل أو تصميم مسبقين لمحتوى مساهمتيهما، وقد كان المبدأ هو التطرق إلى الدراسات الأنثربولوجية في الشرق الأوسط وفي المغرب، بالطريقة التي يراها كل مؤلف صالحة ومطابقة لمادته. أعتبر هذه الطريقة في العمل، التي لا تقيد الكاتب بشروط مسبقة، جد إيجابية بالنسبة إلى أي إبداع كان. وأغتنم هذه الفرصة لشكر الناشر على هذه المساحة من الحرية والمسؤولية المعزِّزة لروح الحوار الذي يميز السلسلة التي ننشر في إطارها. لهذا لم أتطرق لبعض المواضيع التي تناولها زميلي أبوبكر أحمد باقادر، ومن أهمها في نظري التعريف بالأنثربولوجيا، ثم الكتابات الروائية القريبة من الدراسات الإثنوغرافية. وأذكر أن في معرض حديثنا بالدار البيضاء قبل سنة تقريباً، تطرقنا إلى الكتابات الأدبية لمشارقة ومغاربة، وأهميتها بالنسبة إلى الدراسة الأنثربولوجية. وقد عزمت أن

أدرج نماذج لسير ذاتية وأعمال روائية يفترض فيها حس إثنوغرافي وبعد أنثربولوجي. توقفت بالنسبة إلى السير الذاتية على أعمال لباحثين في العلوم الاجتماعية مثل (الذاكرة الموشومة) لعبد الكبير الخطيبي، (أحلام نساء) لفاطمة المرنيسي، (والد وما ولد) لأحمد التوفيق. وكنت أعتزم أيضاً اختيار روايات لروائيين، أمثال إدريس الشرايبي، محمد خير الدين، محمد الزفزاف، الطاهر بن جلون، تتوافر فيها السمات نفسها. وكبر المشروع وضاق معه الحيز المخصص له، وفضلت في آخر المطاف عدم إدراجه في إطار هذه المساهمة، و إعطاءه مستقبلاً الوقت والمجال اللازمين لإنجازه.
مع بعض الفروق الطفيفة، أعتبر أن المحتوى الذي يرتكز أساساً على المسح الموضوعاتي يشكل النواة الصلبة والمشتركة لكل من المساهمتين. وأقر أني أول مستفيد من الصورة البانورامية التي قدمها زميلي باقادر حول الأنثربولوجيا في الشرق الأوسط. وهذا يعطينا فرصة في الشروع في مقارنة، ولو مبسطة، للمواضيع المدروسة والأسئلة المطروحة في المشرق والمغرب. ونتمنى أن تتلو هذه الدراسة التي بين أيدينا دراسات أكثر دقة تفسر نقط الالتقاء والاختلاف، من الزاوية الموضوعاتية، بين المجالين المدروسين. ولنأخذ كمثال موضوع المرأة والأسرة؛ فمن بين الظواهر المدروسة بالمشرق في هذا الإطار نذكر تلك المتعلقة بالزواج (تفضيل اختيار ابنة العم، الزواج الداخلي، الزواج المختلط من زاوية التراتب الاجتماعي...)، بنية الأسرة والتقاليد الأسرية، قيم الشرف ومن المسؤول عن الدفاع عنها، جرائم الشرف، العقم والعلاجات الشعبية. هذا النوع من الظواهر لم يدرس في المغرب إلا نادراً، وقد أشرنا إلى بعض الدراسات التي تطرقت إلى نفس الظواهر في حينها. ومع أنني لا أملك تفسيراً للكيفية التي يتم بها تقسيم العمل بين علماء الأنثربولوجيا

وعلماء الاجتماع في بلد ما، يمكن أن ألاحظ أن أغلب الدراسات حول الأسرة والمرأة في المغرب أنجزت من طرف عالمات وعلماء اجتماع، ويغلب عليها في كثير من الأحيان الطابع النقدي لأوضاع المرأة القانونية، الاقتصادية، والاجتماعية، والرغبة والعمل على تحسينها. ومن بين المواضيع المدروسة: العمل المأجور للمرأة وعواقبه على الحياة الأسرية، ومواقف الرجال منه، الخطاب الديني حول المرأة، التمثلات الثقافيةللجسد، السلوكات الجنسية للمرأة، التنشئة الاجتماعية للفتاة[1]. يمكن القيام مستقبلاً بمقارنة أدق وأشمل لنوعية المجالات التي اجتذبت أو نالت اهتمام الباحثين، وأيضاً نوعية المواضيع المهمشة أو المنبوذة. يبدو مثلاً أن الدراسات الأنثربولوجية، في المشرق كما في المغرب، تتحاشى دراسة مؤسسات الدولة، تاركة هذا المجال للعلوم السياسية، وكأن قدراً أن تبقى الأنثربولوجيا حبيسة الثقافات والمؤسسات التقليدية. والحال أن عديداً من الأنثربولوجيين بدؤوا دراسة ظواهر و مؤسسات حديثة كالقومية والبرلمان والأحزاب السياسية.

بالنسبة إلى المقترب الموضوعاتي، أود أن أشير إلى نقص ربما اعتبره باقادر غير ذي أهمية في إطار مسح عام لا يتوجه

---

[1] نسوق هنا بعض الأمثلة لأن الدراسات المعنية على قلتها تتجاوز إطار دراستنا:

المرنيسي، فاطمة: الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء، الفنك، 1987م.

الديالمي، عبد الصمد: المرأة والجنس في المغرب - دراسة سوسيو- تحليلية، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1985م.

مجموعة من الباحثين و الباحثات: امرأة موزعة - الأسرة والعمل، الدار البيضاء، الفنك، 1988م.

الهراس، المختار وإدريس بنسعيد: الثقافة والخصوبة - دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب، بيروت، دار الطليعة، 1996م.

أزرويل، فاطمة الزهراء: البغاء أو الجسد المستباح، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2001م.

معادي، زينب: الجسد الأنثوي وحلم التنمية - قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية، الدار البيضاء، الفنك، 2004م.

Belarbi, A]cha, Le salaire de madame, Casablanca, Le Fennec, 1993.

بالضرورة إلى المتخصصين في العلوم الاجتماعية. مع ذلك وبنسبة من التبسيط كان من المحبذ أيضاً التطرق إلى المقتربات النظرية التي تؤطر وصف الظواهر المدروسة وتأويلها. ومن المعروف أن المواضيع تكون لصيقة ورهينة بالمقتربات والأطر النظرية المتعارف عليها. هكذا نرى أن النظريات الكلاسيكية المبنية على التجانس والاندماج الاجتماعيين لم تعر أي اهتمام للنزاع الاجتماعي. وعلى العكس يمكن تفسير بداية الاهتمام بالحياة اليومية مؤشراً لتأثيرات المقترب الفنمنولوجي. فاختيار المواضيع يمكن أن يفسر بدواعٍ ودوافع سياسية وأيديولوجية، كما يمكن أن يكون لدواعٍ نظرية وأكاديمية. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن من نتائج تركيز باقادر على الموضوعات عدم عرض النقاشات النظرية بين الباحثين، التي يمكن اعتبارها مقياساً ومحرراً للتحولات العلمية داخل حقل علمي معين.
أنتقل الآن إلى نقطة ربما اعتبرت من بين النقط السجالية الملحة في المغرب والجزائر، وتتعلق بإطلاق نعت (العربي) على مجموعة من البلدان، وبالخصوص في تعبير (المغرب العربي). ويعتبر المثقفون الناقدون لهذا النعت، أن هذا الأخير يختزل الهوية المتعددة للبلدان المعنية إلى بعد واحد، أي البعد العربي. أفراداً ومواطنين نجد أنفسنا أمام خطابات متعددة، وفي بعض الأحيان متشنجة، إن لم نقل عدائية، إما أن نكون فاعلين ضمنها ومتحيزين لبعضها، وهذا في نظري دور المثقف، وإما أن نكون دارسين لها محققين نوعاً من التباعد تجاهها، وهذا دور الباحث. فنعوت (العربي)، (البربري) أو (الأمازيغي)، (المغاربي) وغيرها، تصنيفات سياسية أيديولوجية (دون أي بعد قدحي، لأن الأيديولوجيا ككل المنظومات الثقافية لها أهميتها و وظائفها الاجتماعية)، علينا أن ندرسها في سياقاتها المختلفة، عوض أن نتبناها أو أن نقصيها. أظن أننا نكون متسرعين في استعمالنا

لتعابير مثل (الأسرة العربية)، أو (الثقافة العربية) وكأنها بدهية. دارسو الهويات بمختلف أنواعها (عرقية، إثنية، قبلية، وطنية، دينية...) يميزون بصفة عامة بين مقتربين، الأول يعتمد فيه الباحث على رصد السمات الموضوعية المشتركة التي من خلالها يمكن إطلاق هوية ما على الموضوع المدروس (منطقة، ثقافة، هوية، أسرة...). يمكن في هذه الحالة نعت منطقة معينة بعربية أو غيرها، مبرزين أن السكان أو الجماعات التي تقطن تلك المنطقة تتكلم اللغة نفسها، وتعتقد المعتقدات نفسها، تمارس العادات نفسها، تقوم بالطقوس نفسها، تستعمل الأدوات نفسها، يمكن أيضاً انطلاقاً من المعطيات الثقافية نفسها تحديد شخصية تميزها عن باقي المناطق المجاورة. إن المآخذ الأساسية على هذا المقترب الموضوعاني أو الجوهراني أنه لا يأخذ بعين الاعتبار موقف ووجهة نظر الفاعلين أنفسهم. وعلى العكس يذهب المقترب الذاتي (بمعنى أنه يعطي أهمية للذوات، للفاعلين وليس بمعنى أنه نابع من الباحث كذات) إلى إعطاء أهمية قصوى للعناصر الهوياتية المختارة من طرف الفاعلين أنفسهم. إن اللون، اللغة، الدين، العادات، وغيرها، عناصر موضوعية لا تؤثر في هوية الأفراد من حيث هي موضوعية؛ فيمكن لجماعة أن تهمش لون بشرة أعضائها ومعتقداتها الدينية المختلفة من أجل اللغة، أو العكس. ويمكن أيضاً داخل الجماعة نفسها أن يتم الاختلاف و التفاوض حول العناصر الهوياتية (المواطنة على حساب الانتماء الديني أو العكس) أو ترتيبها (الإقرار بالمواطنة والدين معاً مع تغليب عنصر على آخر). ونعتقد أنه لا ينبغي للباحث، من حيث هو باحث، التحيز لهوية دون أخرى، ولا أن يقرر بصفة سلطويةٍ هوية مبحوثيه. مع العلم أن مجالات التحيز والدفاع السياسي عن هوية ما كثيرة، ويمكن للباحث - إن أراد - أن يقوم بدور المثقف الذي يتميز من دور الباحث باللجوء

المتواصل أو المتكرر إلى وسائل الاتصال الأكثر جماهيرية بغية التأثير في الرأي العام.
ولنورد مثالين يوضحان أكثر ماذا نعني بالتحديد الموضوعاني أو الذاتي للهوية العربية. سبق لبعض الباحثين الذين حددوا العرب انطلاقاً من طبيعتهم وماهيتهم أن تحدثوا عن عقلية عربية، عن روح عربية، عن شخصية عربية، إلخ، ويحددون (العربي) مثلاً بكونه يميل إلى الوصف والموسوعية أكثر منه إلى الاستنتاج والاستقراء والبرهنة، وإلى الممارسة أكثر منه إلى النظرية. هاته الصفات وغيرها تبرز - حسب هؤلاء الباحثين - كيف تتعارض طريقة تفكير العربي السامية (نسبة إلى سام) مع طريقة التفكير الإغريقي[1]. وقد انتقد هذا النوع من المقتربات لكونه يضع كل أفراد الجماعة المدروسة في سلة ثقافية واحدة، غير آبه بوجهة نظر المبحوثين، بخطاباتهم، بتمثلاتهم، بتناقضاتهم، وكذا بالسياقات التي يعبرون فيها عن هوياتهم المختلفة. من جهة أخرى، ولتوضيح ما نعنيه بوجهة نظر الفاعل، نورد مقتطفاً من مقالة لعابد الجابري تحت عنوان ما (العربي)؟: «(العربي) ليس وجوداً جامداً ولا ماهية ثابتة جاهزة؛ إنه هوية تتشكل وتصير. ولذلك فأن يكون الإنسان (عربياً)، وليس فقط مغربياً أو مصرياً أو عراقياً...إلخ، هو أن يكون (عروبياً) أي نزوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية ونوع من الوحدة السياسية»[2]. عادة ما يتم الأخذ بصفة مطلقة بمقترب على حساب آخر. من جهتنا حاولنا، وما زلنا نحاول في دراساتنا، أن نتجنب هذا النوع من التفريط، وأن نجدد النقاش حول المقتربات لكل موضوع وسياق.

---

[1] Carré ,Olivier, Le nationalisme arabe, Fayard, 1993. p 27.

[2] الجابري، محمد عابد: في مسألة الهوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995م، ص 15.

الكلمة (عربي) أو (عربية) نفسها تحتمل معاني ومحتويات عديدة ومختلفة حسب المواضيع المدروسة، بحيث لا يمكن اختزالها في موقف واحد سواء كان هذا الموقف أيديولوجياً، موضوعانياً، ذاتياً، أو نظرياً أكاديمياً.لنرجع إلى المسح الموضوعاتي حين دراسة ممارسة علمية معينة. فهو يعتبر مرحلة حاسمة للتفكير في حصيلة الممارسة المعينة، في تحديدها ونقدها، خصوصاً بالنسبة إلى ممارسة ناشئة كالتي نحن بصددها. إنه مدخل ضروري يتطلب دراية واسعة، وتتبعاً متواصلاً، وجهداً كبيراً للتعريف بالمواضيع المدروسة وتصنيفها. غير أن هذا التصنيف يبقى في نظرنا ناقصاً ما لم يأخذ بعين الاعتبار الإطار الوطني لكل بلد ومدى تأثيره على اختيار مواضيع البحث. ولم يشر باقادر إلى هيمنة الإطار السياسي الوطني إلا في خاتمة دراسته حين أبرز وجود تفاوت في حجم الدراسات الميدانية ونوعيتها بين دول المشرق، والذي يرجعه إلى الإجراءات القانونية والبحثية التي تفرضها وتقررها كل دولة على حدة. وأرى أنه من الضروري مساءلة المجال العام، المشرق، بصفة أعمق في علاقاته بالمجالات الوطنية. ويرجع هذا، كما سلف الذكر، إلى أن سياسات الدول الوطنية ما زال لها وزن مهم في التأثير في أجندة البحث، إما إيجاباً (تشجيع البحوث والاستشارات والخبرات)، أو سلباً (منع أو تهميش بحوث وعلوم اجتماعية معينة). أضف إلى هذا أنه يمكن أن نتساءل: هل لمجال المشرق بعد سوسيولوجي حينما يتعلق الأمر بممارسة الأنثربولوجيا أو العلوم الاجتماعية بصفة عامة؟ بعبارة أخرى: هل هناك تفاعل، أو شبكة علاقات بين الباحثين والمؤسسات التي ينتمون إليها بحيث تؤثر أو توجه هذه التفاعلات اختيار المواضيع، والمقتربات والأطر النظرية؟ إن لكلمة (المشرق) محتويات اجتماعية عديدة تتحدد من خلال

نوعية العلاقات بين الفاعلين المعنيين وكثافتها. يمكن افتراض المشرق ذي المحتوى السياسي أكثر قوة من المشرق الاقتصادي، كما يمكن اعتبار المشرق ذي المحتوى العلمي أضعف الحلقات في سلسلة العلاقات بين دول المشرق. ما أود التركيز عليه هو أن كل تقطيع جغرافي يكتسب معاني ومحتويات متعددة حسب الأبعاد المختارة، ويجب مساءلة هذا التقطيع انطلاقاً من البعد المدروس، وهو في حالتنا الممارسة الأنثربولوجية. إخال، من الزاوية الأكاديمية، أن تكون بلدان المشرق، كما هو الحال بالنسبة إلى البلدان المغاربية، مجالات يغلب فيها الانفصال على الاتصال. إن تقديم هذه المجالات وكأنها متصلة ومتجانسة يغفل السيرورات الفعلية داخل مجالات وطنية.

بقيت مسألة ما زالت للأسف تشكل طقساً رتيباً لا محيد عنه حتى الآن لكل من تطرق إلى الأنثربولوجيا. يتعلق الأمر باستحضار الطابع الاستعماري لتاريخ الأنثربولوجيا والذي لا يحتاج إلى تأكيد أو نفي بسيطين، بل إلى دراسة منظمة للعلاقات المعقدة والمتنوعة بين الطلب السياسي الاستعماري، والعرض الأنثربولوجي الأكاديمي. ولنا أن نتساءل: لماذا من بين العديد من العلوم الاجتماعية التي استعملت من طرف السلطات الاستعمارية من تاريخ وجغرافيا ولسانيات واقتصاد وغيرها؛ لماذا تبقى الأنثربولوجيا العلم الأكثر إثارة للشكوك والأقرب إلى ميدان المخابرات؟ ربما نجد الجواب في تزامن نشأة الأنثربولوجيا مع بداية المد الاستعماري، وحاجته إلى معرفة ثقافات الشعوب المزمع استعمارها. كذلك ربما وجدنا الجواب في طبيعة مواضيعها المتصلة بالحياة اليومية للمجتمعات المدروسة والتي تصف ظواهر غير مرغوب فيها من طرف النخبة السياسية والنخبة المثقفة.

قد تعرض باقادر إلى البعد الاستعماري للأنثربولوجيا، وقد وجدت في عرضه تعميماً أود إبداء رأيي حوله. أظن أن تأريخ العلوم الاجتماعية، وتطبيق علم اجتماع المعرفة على هذا التأريخ، قد خطا خطوات كبيرة لا تسمح لنا باجترار فكر مبسط يختزل تاريخ علم ما في بعده الأيديولوجي والسياسي[1]. يجب أيضاً الانتباه على أن كل علم كيفما كانت علاقات حامليه مع السياسة يخضع لمنطق العلم المتعارف عليه في زمن معين، وإلا أسقطناه في خانة الدعاية السياسية أوما شابهها. نعرف أنه إبان الحقبة الاستعمارية دافع الأنثربولوجيون عن نظريات مختلفة ومتناقضة. دافع الجيل الأول عن النظرية التطورية التي بدأت بالأفول مع بداية القرن الماضي وحلت محلها نظريات أخرى مثل الوظيفية والثقافوية وغيرها. قد فسر هذا التغيير بالقول إن لكل فترة استعمارية النظرية المناسبة لها. غير أن هذا التفسير يغفل ظاهرتين أساسيتين؛ الأولى أن تلك السلطة الاستعمارية نفسها لم تكن أمام عرض أنثربولوجي متجانس ومتكامل، والثانية أنها كانت تختار؛ تقصي أو تهمش ما يعرض عليها. لقد كان روبرت مونتاني (1893-1954م) من المتحمسين البارزين للاستعمار الفرنسي، وقد أثبت في دراساته أن الزعامات السياسية الاستبدادية (القايد) عابرة، وأن الأصل في المجتمعات البربرية (الأمازيغية) هو الجمهوريات القبلية الصغيرة الحجم. وحاول قبله أدموند دوتي (1867-1926م) أن يقنع السلطة الاستعمارية بالاعتماد على الزعامات الدينية التي لها تجذر اجتماعي وثقافي في مجتمع مسلم كالمغرب، والإعراض عن الزعامات السياسية العابرة والمفروضة على الناس. هناك

---

[1] حاولنا في كتاب تحت الطبع الانطلاق من علم اجتماع المعرفة لدراسة أعمال أهم الباحثين الذين درسوا الثقافة المغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى السنوات الثمانين من القرن الماضي.

اختلاف بين مونتاني ودوتي؛ ليس لموقعهما وموقفهما المساند للاستعمار، ولكن بالنظر إلى المرجعيات النظرية التي كانا يعتمدانها؛ كان الأول يصف ويفسر الظواهر المدروسة انطلاقاً من البنيات الاجتماعية والسياسية، وكان الثاني تطورياً يجعل من الدين الفكر المهيمن على المجتمعات البدائية. والأمثلة كثيرة تبرز أن كل الأنثربولوجيين الاستعماريين لم يسقوا من المغرفة المعرفية نفسها، وأن موقعهم النظري الأكاديمي لا يمكن إغفاله بدعوى انتمائهم، أو تعاطفهم، أو تعاملهم مع السلطة الاستعمارية. في الإطار نفسه، لن نفهم المئات من الصفحات التي تركها إيفانس بريتشارد حول الدين، السحر، تصنيفات البقر، النظام الاجتماعي وظواهر أخرى لدى قبائل الزند والنوير بتأكيدنا فقط على موقعه السياسي (محارباً ومستشاراً في الجيش البريطاني...)، لقد سقنا في دراسات سابقة سياقات متعددة، منها حالة جاك بيرك الذي كان موظفاً في الإدارة الاستعمارية، تبرز أن تحليل المرجعية النظرية التي لها منطق مستقل نسبياً تساعد أيضاً أو أكثر، في فهم الإنتاج الأنثربولوجي الاستعماري وغيره. وقد أهمل كثيراً هذا البعد مقابل البعد السياسي والأيديولوجي الذي لا يمكن إنكاره. هذا ما يفسر وجود بحوث في ميادين لا تفرضها إلا مهنة الأنثربولوجي ولا تدخل البتة في الاهتمامات البراغماتية للسلطة الاستعمارية (طقوس المرور، الجن، البركة، الوشم، الحكايات والأمثال الشعبية...).

إن لوقفتنا هذه حول الممارسات الأنثربولوجية في المشرق و المغرب مزايا كثيرة، منها على الخصوص تحديد المواضيع المدروسة، المقتربات والنظريات المعتمدة، وكذا الفاعلين في ميدان الأنثربولوجيا. نتمنى أن تتلوها نقاشات تجعل مشهد العلوم الاجتماعية، بصفة عامة، أكثر وضوحاً، نتمنى بالرجوع إلى ممارساتنا وتحليلها أن نطورها ونقويها. من المؤكد أننا أغفلنا،

عن قصد أو لا، عناصر مهمة لها صلة بالممارسات المدروسة. ومن الإشكاليات التي تتطلب نقاشاً أوسع داخل العلوم الاجتماعية الكيفية التي تتم بها ترجمة المصطلحات العلمية إلى اللغة العربية. نعلم أن لكل لغة و ثقافة تصنيفاتها الخاصة التي لا تقابل بالضرورة تصنيفات الثقافات الأخرى؛ غير أنه يتم للأسف ترجمة مفاهيم معقدة إلى العربية بصفة مبسطة ودون أي تعليل من طرف المترجم أو الباحث لاختياراته. فكلمات أو مفاهيم (المقدس) و (المدنس)، مثلاً، تستعمل في أغلب الأحيان كترجمات بسيطة لمقابلاتها في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، وكأنها لا تستدعي أي نقاش حول سياقاتها الدينية واللغوية المختلفة. ونرى أن الاستيعاب النقدي للمفاهيم الأنثربولوجية من طرف اللغة العربية ومستعمليها من المسائل المستعجلة التي يجب طرحها وباستمرار من طرف الباحثين والمترجمين.

تعاريف*

إعداد : محمد صهيب الشريف

الإثنية، الأقوامية Ethnology

مصطلح أدخله السويسري شافال على العلوم عام (1787م) في مطلع القرن التاسع عشر، كانت الإثنولوجيا تعني علم تصنيف الأعراق، كما عنت - ولفترة طويلة - جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية)، غير الأوربية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية، لشعب من الشعوب، أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية، في مختلف الأمكنة والأزمنة، التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

---

* تعاريف المصطلحات الوارادة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهمٍ أفضل للنص.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنثربولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزءاً أو مرحلة من خطواتها.

الأركيولوجيا (علم الآثار) Archeology

فرع من الأنثربولوجيا يهتم بالكشف عن مخلفات الإنسان القديم وآثاره ورواسبها لمعرفة النظم التي كان يسير عليها، ويحاول هذا العلم استكمال المعرفة الواردة في السجلات المكتوبة ويقوم علماء الآثار بدراسة المخلفات الثقافية كالمباني والأدوات والأواني الفخارية والأشياء الفنية وعظام الحيوانات.

الاستبداد Depotism

في اللغة الانفراد بالإمرة والأنفة عن طلب المشورة أو قبول النصح.

والاستبداد شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهمه إن رضي شعبه أو سخط، والمستبد قد يكون ملكاً كما كان الفراعنة، وقد يكون طاغية حاز الحكم بانقلاب، وأمسك بمقاليده بالقوة الغاشمة.

الاستشراق Orientalism

تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل ما يبحث من أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يمثل إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، التي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته.

ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة؛ معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

الأسطورة Myth

الأسطورة رواية ليس لها مؤلف محدد، تنتشر في المجتمعات المعروفة بتقاليدها العرفية والشفوية. وغالباً ما تروي هذه الأساطير أصول الجماعة، وتمايز عناصرها الأولى عن عالم

الطبيعة، وتحاول تفسير النظام الكوني، وعلاقة الإنسان بالكون والطبيعة.

الأصولية Fundamentalism

اصطلاح ديني من اليهودية أصلاً، استخدمه المسيحيون، ثم المسلمون.

والأصوليون في أي من هذه الديانات الثلاث هم الذين يرجعون في أحكامهم ومسائلهم الاجتهادية إلى الأصول، أي الكتب السماوية والمؤلفات المعتمدة ركائز ومصادر أولى.

ففي الإسلام مثلاً يُرجع إلى القرآن والسنة عند الأئمة الأربعة.

أنثربولوجيا، الإناسة Anthropology

كلمة أنثربولوجيا أتت من الإغريقية؛ و(أنثربوس) التي تعني الإنسان، ولوغوس تعني الخطاب أو العلم، فهي علم الإنسان.

هو العلم الذي يحاول أن يصل إلى معرفة القوانين التي تسود حياة الإنسان في المجتمعات الصناعية المعاصرة،كما في المجتمعات القديمة والتقليدية.

إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد المفاهيم الاجتماعية وأغناها، يعتبر كارل مانهايم أن هناك مفهومين للإيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته إلى نفسه وإلى الآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

الباطنية

نسبة إلى الباطن، وهو مقابل الظاهر. والباطنية هم الذين يجعلون لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً. يطلق على فرق إسلامية عدة اسم الباطنية: كالخرمية، والقرامطة، والإسماعيلية، وعلى فرق غير إسلامية كالمزدكية. والتعلمية اسم آخر يطلق على

الباطنية في خراسان، وقوام مذهبهم إنكار تشبيه الله بالمخلوقات، فلا يصح عندهم أن نصف الله بصفات خلقه، فنقول: إنه عالم، أو جاهل، أو موجود، وعندهم أن في العالم العلوي نفساً كلية، وعقلاً كلياً، ويقابلهما في العالم الدنيوي الأساس أي الإمام، والناطق أي النبي، والعقل أكمل من النفس التي تصل بالشرائع إلى مرتبة الكمال، حيث يحصل اتحادها بالعقل.

البروليتاريا (طبقة العمال أو الكادحين) Proletariat

أطلق المفكر الفرنسي سان سيمون هذا التعبير على الذين لا يملكون نصيباً من الثروة، ولا يتمتعون بأي ضمانات في الحياة.

ثم استخدم كارل ماركس هذه الكلمة قاصداً طبقة العمال الأجراء، الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي، ومصدر دخلهم هو بيع ما يملكون من قوة العمل. وهذه الطبقة تعاني الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لها، ولأنها هي التي تتأثر أكثر من غيرها بالكساد والأزمات الدورية.

التبعية Dependency

تبعية شخص لآخر من الناحية القانونية أو الاقتصادية؛ كاعتماد الطفل على والديه واعتماد الزوجة على زوجها لإعالتها.

والمقصود بها من الناحية السياسية بلد يخضع لسيطرة بلد آخر ولا يتمتع بحكومة ذاتية.

التحديث Modernization

يعود تاريخ عملية التحديث في الغرب إلى بدايات عصر النهضة، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر، ووصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى، حين تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية.

والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية بحيث يُخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات، وتصفى كل الثنائيات، ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وما يصله من معطيات من خلال الحواس.وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام، والذي لا يدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن. كما أن البيئة الاجتماعية تسيطر عليها مؤسسات الدولة التي تحل محل المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة.
ويصاحب هذه العملية نمو الديمقراطية وانتشار التعليم، وزيادة الإبداع والحراك الاجتماعي، ونزع القداسة عن الأفراد والرموز، وتزايد تكيف المرء مع القيم والمخترعات الجديدة، وتعاظم دور الإعلام.

التصوف Mysticism, Sufism

من الصفاء أو الصوف أو من أهل الصفة، أو من كلمة فيلوسوفوس حب الحكمة باليونانية، وقيل في التصوف: هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واتباع الرسول على الشريعة. وهو وليد نزعة الزهد.
وتعتمد فلاسفة الصوفية على تأويل القرآن والحديث، ويزعمون أن التصوف هو علم الباطن، ومن مبادئهم أنه لا بد للمريد من شيخ يأخذ عنه.
ولكل شيخ طريقة، وللطريقة رباط يضم الشيوخ والشبان ويأتيهم الطعام من الصدقة أو الأحباس أو السؤال.
وللتصوف مقامات وأحوال، ويستعين الصوفية بالموسيقا والشعر والغناء لتحريك وجداناتهم، وشعرهم يكثر فيه الحب والخمر،

وإنسانهم الكامل الرسول عليه الصلاة والسلام، ولغتهم فيها الإشراق والجذب والوجد والخوف.والتصوف بالمعنى الأجنبي هو الانتصاف للوجدان من المعرفة المنطقية، لأن الوجدان يتجاوز حدود المنطق إلى حقيقة لا يصل إليها المنطق. والصوفي إنسان وجداني يغلب عنده الوجدان على العقل والمنطق. والصوفي هو الذي جعله الله وجوده الواحد، وليس مجرد شبيه به، وهو المعادل الإلهي الذي توافق إرادته إرادة الله فيريد ما يريده الله.

التكنولوجيا Technology

يقصد بالتكنولوجيا، إذا أخذت بمعناها الواسع، جانب الثقافة المتضمن المعرفة والأدوات، التي يؤثر بها الإنسان في العالم الخارجي، ويسيطر على المادة، لتحقيق النتائج العملية المرغوب فيها. وتعتبر المعرفة العلمية التي تطبق على المشاكل العملية المتصلة بتقدم السلع والخدمات جانباً من التكنولوجيا الحديثة.

التنمية Development

تعني الكلمة عموماً التوسع أو النمو أو التحسن في الملك أو الأوضاع.

وهي سياسة تلجأ إليها الدولة للتخلص من التبعية الاقتصادية، والنهوض في جميع القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك بتحسين نوعية الإنتاج وارتفاع مستوى الدخل، والتنمية تتطلب توجيه مجمل الموارد المادية والبشرية نحو زيادة مجمل الإنتاج القومي. والتنمية تعني بالدرجة الأولى التنمية الاقتصادية التي تؤدي بالضرورة إلى التنمية الاجتماعية الشاملة.

ولكي تتحقق التنمية للدول فإن ذلك يعتمد على عدة عوامل، منها التخطيط الاقتصادي السليم، وتكوين رؤوس الأموال العينية

بتشجيع الادخار الحكومي، ومتابعة التقدم التقني.**التنوير Enlightenment**

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكرو التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكرو التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات المجتمع ومصافه، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

الثورة Revolution

في اللغة: اضطراب وهيجان شائع، وفي الاصطلاح تغيير جوهري في نظام الدولة من شأنه استبدال طبقة من الحكام بطبقة أخرى، وما لم يكن التغيير إيديولوجياً شاملاً لكل نواحي النشاط الإنساني في المجتمع، فالأحرى أن يطلق عليه انقلاب أو انتفاضة.

والثورة بالمعنى الفلسفي نقصد بها التغيير الجذري الشامل في شأن من الشؤون، كأن تقول ثورة التكنولوجيا، ثورة الاتصال،

أو ثورة المعلوماتية، واسم الثورة بالمعنى الحالي جديدة على اللغة العربية ابتدأ من القرن الثامن عشر. وقبلها كان الاسم الشائع الفتنة أو الخروج.

الحتمية Determinism

مذهب فكري انتشر في كل من التاريخ والعلوم السياسية.

يقول أتباع هذا المذهب: إن جميع الحوادث ليست سوى نتيجة لأسباب وظروف محددة. فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث مصادفة، بل لكل حادثة إنسانية علاقات سببية تربطها بمسببات موضوعية. من هنا فالحتميون لا يكتفون برصد الظاهرة، بل يفتشون عن أسبابها الأولى والأساسية.

على الصعيد السياسي اشتهر الماركسيون بنزعتهم الحتمية في التحليل، فهم يتكلمون على الحتمية التاريخية، وعلى حتمية الصراع الطبقي، مقحمين الأسباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (1789)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الحرب الباردة Cold War

حالة من التوتر السياسي والتنافس العسكري بين الدول. دعيت بذلك تمييزاً لها عن الحرب الساخنة، ولأنها لا تتعدى هذه الحال

إلى مرحلة الاشتباك المسلّح. والحرب الباردة تشنّ بمختلف الأسلحة الدبلوماسية والاقتصادية والإعلامية، وقد يلجأ فيها إلى السلاح ولكن على نطاق محدود جداً؛ خشية الوقوع في شرك الإبادة الكاملة بالأسلحة النّووية. ويقصد بالحرب الباردة، عادةً حالة التوتر الدولي التي نشأت بين الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها من طرف، والاتحاد السوفييتي وحلفائه بُعيد الحرب العالمية الثانية من طرف آخر.

الدولة State

المقصود هنا المعنى السياسي للفظ، فالدولة مجتمع منظم يعيش على إقليم معين ويخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة ويتمتع بشخصية معنوية متميزة عن المجتمعات الأخرى المماثلة.

وتربط بين أفراد الدول رابطة سياسية قانونية من حيث أنها تفرض عليهم الولاء لها والخضوع لقوانينها. كما تفرض على الدولة حماية أرواحهم وأموالهم وكل حقوقهم التي يقرّها لهم القانون الطبيعي والقوانين الوضعية.

الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، وكان لها دور في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

السببية Causality

هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أو إنسانية بسيطة أو مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً، وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية، بمعنى أن (أ) تؤدي دائماً بالطريقة نفسها حتماً إلى (ب). وهي غالباً ما تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها. وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقاتها.

السحر Magic

إحداث تأثير بالضغط على القوى والعوامل الخارقة للطبيعة؛ وذلك عن طريق استخدام التعاويذ والطقوس إلخ... لجلب الخير للمجتمع أو درء الخطر عنه.

السلطة Authority

مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به كلياً لفرد أو لنسق من وجهات النظر أو لتنظيم مستمد من خصائص معينة أو خدمات معينة مؤداة. وقد تكون السلطة سياسية أو أخلاقية أو علمية.. إلخ، ويتوقف ذلك على مجال النفوذ. ووجود جهاز للسلطة شرط جوهري لتطور التطبيق التاريخي والاجتماعي. وقد تؤدي إساءة استخدام السلطة إلى فقد الثقة في السلطة أو إلى العبادة العمياء لها، التي تؤدي إلى عبادة الشخصية.**السيمياء** semantics

علم يهتم بدراسة أنظمة العلامات: اللغات، أنظمة الإشارات والتعليمات...إلخ.. وهي تدرسها من داخل الحياة الاجتماعية.

صدام الحضارات The clash of civilisations

يرى صموئيل هنتنغتون أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراع الدولي قد تراجع، وظهر بدلاً من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية. وقد نشب هذا الصراع نتيجة

دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، أي إن الغرب لم يعد القوة الوحيدة في هذه العملية. فالصراع ليس حتمياً وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد.
ويرى أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر خطراً هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني.
ومن هنا حديثه عن الحضارة الغربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، والحضارة الكونفوشيوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يمارسان معاً التعاون لأجل اكتساب القوة والثروة.

العلمانية Secularism

في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى (المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لمصلحة الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن الدولة). ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة).
والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

الفردية Individualism

كل ما يفرق بين الناس ويميز بعضهم عن بعض. كما يطلق هذا الاصطلاح على الاتجاه الذي يرى في الفرد أساس القيم، ويرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى إرادة الفرد.

والمذهب الفردي من الناحية السياسية هو المذهب الذي ينادي بتضييق سلطان الدولة وتنمية الحرية الشخصية على أساس تفضيل رفاهية الفرد على رفاعية الجماعة.

القومية Nationalism

مبدأ إيديولوجي وسياسي ينعكس في أفكار وتصورات، تجعل من حبّ الوطن القيمة الاجتماعية الأساسية، وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

الكولونيالية (الاستعمارية) Colonialism

استعمال دولة حق السيادة على إقليم خارج حدود أراضيها. فيفقد بذلك كيانه الخالص وشخصيته الدولية، وتتبع بذلك السيطرة على جميع شؤونه، والحصول على كل المزايا الاقتصادية التي تطمع فيها الدولة المستعمرة، بشكل مجحف للإقليم الواقع تحت سيطرتها. **الليبرالية، التحررية، المذهب الفردي** Liberalism

التحررية الاقتصادية تؤكد الحرية الفردية، وتقوم على المنافسة الحرة، أي ترك الأفراد يعملون ويربحون كما يريدون، وفي تلك المصلحة الخاصة الفردية تتحقق المصلحة العامة.

وقد نشأت التحررية وتوسعت مع نشأة الرأسمالية، للتعبير عن الحرية الفردية. والتحررية السياسية نظام سياسي يقوم على أساس قيام الدولة بالوظائف الضرورية في حياة المجتمع، وترك نواحي النشاط الأخرى للحافز الفردي. كما تتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الحكم بين مختلف الفئات وبالمحافظة على النظام.

المقدس Sacred

المعزول لغرض مقدس أو الممتاز بنوعية خاصة مستمدة من العلاقة بالرب أو برب. وكلمة مقدس أو قدس تستعملان أحياناً

مترادفتين، ومفهوم المقدس يتعارض مع الدنس (profame) التي تعني خارج المعبد.
والأشياء المقدسة والأماكن المقدسة والأحداث والأعمال والأشخاص والمجتمعات، حتى الحياة ككل، قد تكون مقدسة، مع أنه بالنسبة إلى بعض الأديان يتعلق الأمر بالمعنى البدائي فقط؛ أي بالأشياء أو الشيء المتعلق بالعبادة.
الملكية Property
تعني الكلمة بمفهومها الضيق حق الفرد المطلق وغير المقيد في الأشياء الخاصة به، سواء أكانت أرضاً أم أمتعة شخصية. وفي الوقت الحاضر، أصبحت الكلمة تعني الأشياء المملوكة نفسها، لا الحق في امتلاكها.
النخبة، الأقلية الحاكمة Elite
جماعة أو نخبة من الأفراد يعترف بعظمتها في التأثير والسيطرة على شؤون المجتمع. إن أول من كتب حول موضوع النخبة أو الأقلية الحاكمة العلماء (بارتيوا وموسكا وميتشل) الذين قالوا إن النخبة هي الطبقة الحاكمة التي تشكل الأقلية من أبناء الشعب. وهذه الطبقة يمكن تمييزها عن الطبقة المحكومة في معيار القوة والسلطة، حيث إنها تتمتع بسلطان القوة والنفوذ والتأثير أكثر مما تتمتع به الطبقة المحكومة في المجتمع.
الأنثروبولوجيا
مستخلص
يقدم هذا الكتاب عرضاً موجزاً عن الدراسات الأنثروبولوجية في الوطن العربي.
في القسم الأول يتناول الدكتور أبو بكر باقادر الدراسات والأدبيات التي أجريت على منطقة المشرق العربي (لبلاد الشام والعراق وشبه الجزيرة العربية، ووادي النيل).

قدم في البداية تعريفات بالانثروبولوجيا ومدارسها وطبيعة عملها وحقولها، ثم استعرض الدراسات التي أجريت في المنطقة والتي ركزت مثلاً على الآثار، وما يتعلق منها بالمراحل التاريخية والإمبراطوريات والحضارات التي نشأت فيها وطبعتها بطابع معين ،كعلم المصريات والأكاديات وتاريخ بلاد الشام، كما استعرض الدراسات الأخرى التي اهتمت بالفلكلور والتراث والفنون والمأثورات الشعبية، وكذلك دراسات الأديان والمستشرقين والرحالة، واهتم على نحو خاص بالدراسات الانثروبولوجية التي تناولت الأسرة، وركزت على المرأة ومكانتها في ظل التقاليد المحافظة والنظام الأبوي، واستعرض الدراسات المتعلقة بالحياة البدوية والريفية، وكيفية تشكل النخب التقليدية والحديثة، ووضع القضاء والإجراءات القضائية، ونمو الإسلام السياسي والإرهاب وظاهرة التدين، وكل ما يتعلق بدراسة الحياة العادية.

في القسم الثاني قدم الدكتور حسن رشيق دراسة عن الممارسة الأنثربولوجية في المغرب نشأتها ومواضيعها ومقترباتها النظرية.

واقتصر بحثه على الباحثين المغاربة وبعض الأنثربولوجين الأجانب، الذين اختاروا المغرب أو شمال أفريقيا ميداناً لدراساتهم.زاوج المؤلف بين معرفته المباشرة بهذا الحقل الانثربولوجي كباحث ،وبين معرفته الشخصية بجل الباحثين، مع هذا قدم تحليلاً موضوعياً للنصوص والممارسات الأنثربولوجية، وعرض للإشكاليات الأساسية التي طُرحت ودرست في أعمالهم. والسياقات السياسية والنظرية التي أطّرت أعمالهم والتنظيمات الاجتماعية والبيئات والطقوس والعادات والمعتقدات التي كانت حقلاً لدراساتهم.

Abstract

This book provides a brief overview of the anthropological studies in the Arab World.

In the first part, Dr. Abu Bakr Baqadir tackles the studies and literature conducted on the region of the Arab East (of the Levant, Iraq, the Arabian Peninsula and the Nile Valley).

At the beginning, he presents definitions of anthropology, its schools, the nature of its work and its fields. Then he reviews the studies conducted in the region, which focused, for example, on monuments, especially those related to the stages of historical empires and civilizations that arose therein and conferred a certain character on them, such as the science of Egyptology and Akkadians and the history of the Levant. He also reviews the other studies which focused on folklore, heritage, arts and popular works as well as the studies of religions, Orientalists and travelers. He is particularly interested in anthropological studies which dealt with the family and focused on the status of women and their rank in the conservative traditions and parental system. Besides, he reviews the studies on the

nomadic and rural life and how the traditional and modern elites have been formed, the status of the judiciary and judicial proceedings, the growth of the political Islam, terrorism, the phenomenon of religiosity and everything related to studying the normal life.

In the second part, Dr. Hasan Rashiq introduces a study on the anthropological practice in Morocco; its inception, themes and theoretical approaches.

His research is restricted to the Moroccan researchers and some foreign anthropologists who have chosen Morocco or North Africa as a field for their studies.

The author couples between his direct knowledge of this anthropological field as a researcher and his personal knowledge of most of the researchers. Nevertheless, he introduces an objective analysis of the anthropological texts and practices, and reviews the basic problems raised and studied in their works, the political and theoretical contexts that framed their works and the social organizations, environments, rituals, customs and the beliefs that were as a field for their studies.